Achille Mbembe

CRÍTICA DE LA RAZÓN NEGRA

Ensayo sobre el racismo contemporáneo



Prólogo de Verónica Gago y Juan Obarrio





Crítica de la razón negra

Achille Mbembe

CRÍTICA DE LA RAZÓN NEGRA

Ensayo sobre el racismo contemporáneo

Prólogo de Verónica Gago y Juan Obarrio





Título original en francés:
Critique de la raision négre, Achille Mbembe

Cubierta: Silvio García Aguirre

Preimpresión: Editor Service, S.L.
Diagonal, 299, entlo. 1ª – 08013 Barcelona

eISBN: 978-84-942364-5-7

Esta obra se benefició del apoyo de los programas de ayuda a la publicación del Institut Français.

Ned Ediciones
www.nedediciones.com
Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



SECRETARÍA
DE ESTADO
DE CULTURA

INDICE

Prólogo
Ex libris: Achille Mbembe

> *Ex libris*: perteneciente a la biblioteca de alguien. (Placa impresa al inicio de un libro).

Crítica y clínica

Con este libro, el lector de habla castellana accede, por fin, a la biblioteca de una de las voces mayores del campo de las humanidades contemporáneas a nivel mundial. Esta *Crítica de la Razón Negra*, que profundiza y a la vez desplaza a la perspectiva kantiana que evoca en su título, constituye la primera publicación relevante en traducida al castellano de la creciente y asombrosa biblioteca de Achille Mbembe, uno de los mayores cultores de la teoría postcolonial. Este evento intelectual profundiza perspectivas críticas y vías de lectura y pensamiento iniciadas en su libro de mayor renombre, *De la Postcolonie,* y continuadas recientemente en *Sortir de la Grand Nuit.* Circularon anteriormente traducciones de sus ensayos sobre necropolítica y sobre el gobierno privado indirecto. El texto actual incorpora y expande esos conceptos clave, pero sobre todo somete a debate, a través de una disección meticulosa, dos palabras-figuras: África y Negro.

Ex libris: a modo de sintética presentación de las problemáticas abordadas por Mbembe, diremos que cierto hilo de Ariadna une el discurso y excurso que va de esos libros al actual: el presente texto profundiza la disección de la matriz del poder colonial y de la construcción de la subjetividad colonial, iniciadas en textos anteriores, trasladándola desde África y el momento inmediato de la post-

independencia a un terreno global y al contexto contemporáneo. Las lógicas actuales de la violencia y de la explotación extractiva a escala planetaria, que perpetúan dinámicas de racialización y segregación, son aquí definidas como el momento del «devenir negro del mundo».

Si, por una parte, el filósofo africano Valentin Mudimbe describió la biblioteca colonial que fue construyendo a lo largo de siglos la idea de África que impera en Occidente, puede decirse que a lo largo de más de dos décadas Achille Mbembe ha venido pacientemente desmontando muchos de los basamentos de esos saberes, a la vez que elabora una portentosa biblioteca postcolonial, erigida sobre un suelo de pensamiento crítico y apuntando a un horizonte emancipatorio. Se trata de una colección de libros que desgranan diversas hilaciones de una misma idea: la del fin de Europa como referente central de nuestro tiempo.

Este libro lleva la firma indeleble de Mbembe, un gran estilista de la lengua francesa que, evocando series de imágenes del África postcolonial, desglosa algunos de los temas clásicos que atraviesan sus textos: los aparatos de captura coloniales y neocoloniales encarnados en los campos de lo fiscal, las finanzas y las burocracias que generan territorios segregados y poblaciones flotantes, contextos donde emerge fuertemente la centralidad de la figura histórica del esclavo. Sobre todo, el texto continúa el estudio del lugar crucial que ocupan la violencia y las diversas figuras de la muerte dentro de estas dinámicas de poder.

Ex libris: de la biblioteca Mbembe nos llega ahora este libro marcado por el prefijo ex: el del exterior, el exceso y el excedente. En efecto, se trata de un libro que arriba a Latinoamérica y a España desde el exterior de Occidente. Incluso, más allá de límites geográficos, el libro les es externo en el sentido del «pensamiento del afuera» que planteaba

Foucault. Este texto es una heterotopía, un lugar de exterioridad con respecto a sistemas de pensamiento hasta ahora hegemónicos.

Ex libris: se trata de un texto del exterior que realiza una crítica inmanente de la mundialización, a la vez que enarbola un trabajo de lo negativo, desde el afuera del capitalismo y la modernización: como un pensamiento de lo que los excede.

La trayectoria histórica de construcción y destrucción de lo negro que el texto traza abarca continuidades entre colonialismo, esclavitud, apartheid y globalización neoliberal. Se trata de ver a contraluz y en perspectiva histórica la posición del cuerpo negro con respecto a dinámicas de intercambio, de trabajo y de valor. Este posicionamiento se da en una dialéctica, un vaivén entre estructuras de segregación y alienación, y la potencialidad de la esperanza, de la creación, en suma, de la libertad.

En este movimiento, el texto desarrolla, entrelazándolos, los registros de la crítica y de la clínica. A partir de un descoyuntamiento originario, se trata de desplazarse hacia una posible reunión o comunión: remontar lo desmontado, hacia un nuevo potencial de la comunidad, desde el análisis a la cura.

Crítica I

Ex libris: las problemáticas del exceso y el excedente son aquí analizadas desde diversos ángulos: ya en *De la Postcolonie*, Mbembe había seguido las huellas de un plusvalor de sentido que marcaba lo excesivo, hasta lo grotesco, que lo político postcolonial heredaba del régimen colonial. Aquí se prosigue esa perspectiva, pero focalizando el análisis en el modo en que la figura de sujeto negro existe en exceso, internalizada y expulsada a la vez respecto de la razón moderna

occidental. Así como la colonia, decía Fanon, era a la vez un espacio paradójico de contigüidad y rechazo, el negro es un excedente, un resto constituyente de lo moderno, a la vez que, atado ineludiblemente a la problemática del trabajo, es también el generador del excedente material que va a fundar el capitalismo moderno. El problema del excedente va a ser profundizado en el texto en relación a las nuevas modalidades contemporáneas de producción y extracción de plusvalor en el capitalismo actual.

Ex-libris: uno de los hilos —a la vez histórico-conceptual-político-narrativo— que anuda las palabras-figuras África y Negro es la cuestión del extractivismo. De modo tal que expoliación y despojo se expresan en una sucesión de humanidades a la vez productivas, a la vez suspendidas (una variante más ambigua de la negación) como origen del capitalismo: hombre-mineral, hombre-metal, hombre-moneda. Una humanidad que no surge ni de un mero efecto óptico —lo negro— ni de un origen estricto —África—, sino de un encuentro: el esclavo de origen africano en América, dice Mbembe, es una figura singular del Negro que logra universalizarse como elemento fundamental de un modo de acumulación a escala mundial.

En ese punto, América forma parte ya de ese encuentro y, por tanto, deviene un pliegue ineludible de las palabras África y Negro, con el acontecimiento revolucionario de Haití como uno de sus momentos más filosos. Su incorporación se conecta también con una tensión política que Mbembe deja traslucir en sus páginas: «resistir las sirenas de la insularidad» (como logra hacerlo la poética y la política de Aime Césaire), al punto tal de pensar en un *Todo-Mundo* (como propone Edouard Glissant). Ni Otro, ni Tercer. El mundo entero. Lo cual implica también asumir de modo radical la marca que caracteriza nuestra época,

según insiste Mbembe: el fin de la centralidad histórica e ideológica de Europa.

África y Negro se tornan entonces nombres de una cierta mundialización, o dicho más directamente: nodos constituyentes del mercado mundial que se triangula de modo transatlántico. En este esquema, la construcción del Negro es un procedimiento que se consolida en el siglo XVII a través de la racialización de ciertos elementos clave: el trabajo, el sistema penal, la prohibición del sexo interracial, los permisos para la portación de armas y la reducción de la movilidad de los esclavos. En el siglo XXI lo negro es racializado a partir de otros dispositivos de gestión de la vida, el trabajo, la sexualidad, la seguridad y la movilidad. La tesis que el texto propone debatir es si la raza, sus invariantes y sus formas nuevas, siguen operando en el momento contemporáneo como principio de orden político, tal como lo hacía bajo el orden colonial.

Por eso, para la actualidad, más que una deconstrucción de lo Negro, Mbembe hipotetiza un *devenir negro del mundo*. Es una fórmula para denunciar la expansión de lógicas de desposesión articuladas con una nueva norma de existencia que reduce drásticamente el campo de lo posible. El devenir negro no tendría el ánimo minoritario que resuena en Deleuze —autor que se halla muy presente en este libro—, sino que refiere a una radicalización de prácticas imperiales que tienen en la depredación, la ocupación y la extracción de beneficio su cifra inconfundible.

El de Mbembe es tanto un pensamiento del afuera como también un análisis de lo que ha sido construido como un afuera constituyente de la razón occidental moderna.

Así, el texto describe el modo en que históricamente la razón negra

funcionó como conjunto de prácticas y discursos que fabricaron al negro como sujeto de raza y como «exterioridad salvaje»: programas de dominación y fabulación para explotar su valor y descalificarlo moralmente. Pero la razón negra, advierte Mbembe, es un texto que no deja de modificarse según variantes múltiples y contradictorias y que, por tanto, no pertenece al pasado.

El texto analiza otra declinación del prefijo ex: la del capital que se autoproduce *ex nihilo*, es decir, una producción casi teológica de una totalidad que aparentemente surge de la nada. El neoliberalismo (como fase contemporánea de una nueva escalada del capital, donde el dinero pareciera realizar su fantasía de crearse a sí mismo en el corto plazo) sería entonces el momento de la acumulación capitalista a la que (co)rresponde, con urgencia, la crítica de la razón negra. Justamente porque la humanidad —o la idea misma de hombre nuevo— es recodificada, produciéndose una división, no ya del trabajo, sino entre aquellos que son sujetos de mercado y de deudas y aquellos que son calificados como «humanidad superflua». El neoliberalismo correspondería así a la época del «devenir negro del mundo»; y este estudio de la razón negra es, de este modo, tanto crítica del colonialismo y del capitalismo como clínica del sujeto (post)colonial.

La definición misma de la práctica colonial como una concordancia entre la lógica de las razas y las lógicas del beneficio, la fuerza y la corrupción amplían el concepto hasta volverlo una matriz del presente, incluso si se considera que Europa ya no es el centro del mundo. En tal sentido, si el poder colonial, como argumenta Mbembe, es una forma de poder constituyente por el modo que ata las poblaciones y el territorio a lógicas de raza, burocracia y negocio, nuestro presente (post)colonial continuaría la lógica de tal poder, ahora bajo una sintaxis que se inscribe

sobre nuevas figuras de lo negro, por ejemplo, en el cuerpo de los migrantes o de trabajadores denigrados.

Más allá de las heterogeneidades y diferencias, las ideas modernas de libertad, igualdad e incluso de democracia son, desde esta perspectiva, históricamente inseparables de la realidad de la esclavitud y de las formas en que continúa hoy esa matriz de explotación. Lo negro, pensado de este modo, es un modo de nombrar nuevamente los elementos del mercado mundial, ahora compuestos a mayor velocidad y escala y según la necesidad de nuevas relaciones serviles (más afines a las lógicas del neoliberalismo, basadas en la industria del silicio, las tecnologías digitales y las finanzas).

Crítica II

La crítica de la modernidad permanece incompleta sin el examen exhaustivo acerca de cómo el principio de raza se afirmó como un corpus de saberes, discursos, fantasías y formas de explotación y dominio naturalizadas y, al mismo tiempo, permanentemente renovadas como «materia prima» con la que se fabrica, dice Mbembe, el *excedente* y la *diferencia* de la (post)modernidad capitalista.

Se vuelve aquí al momento *extractivo*, un término clave también del debate global y actual —especialmente del latinoamericano—. El mismo «yacimiento de fantasías» y de riquezas que África y el Negro implicaron para la empresa colonial y, más tarde y en sentido opuesto, reivindicativo para la imaginación surrealista, anarquista y etnográfica, tienen en América latina su *doble*. Podrían calcarse algunos debates sobre el dualismo y la transfiguración como imágenes que contrapuntean el dominio sobre la población negra y su valoración como promesa de un pueblo liberado respecto de las valoraciones que

formularon la cuestión indígena. La crítica al dualismo como oscilación entre lo oscuro y el vitalismo, entre lo siniestro y la autenticidad, se debe a que, para Mbembe, los polos comparten, como movimiento especular, demasiados puntos de cercanía. Por eso, se propone problematizar el gesto de inversión, incluso cuando la «razón negra» se positiviza y funciona como llamada a la revuelta, a la insumisión, volviéndose bandera de movimientos de afirmación.

Sin embargo, aquella contrafabulación que creció al calor de las utopías críticas, de los deseos insumisos de identidad, no dejan de tener una fuerza de archivo y de llamada a una comunidad que busca participar de una mundialización en su época a través del abolicionismo, el internacionalismo políglota, la desnacionalización de la imaginación y las resistencias al capitalismo. Se toca aquí una fibra muy interesante para pensar políticamente, en Latinoamérica y otras regiones del Sur, más allá de la estricta distinción entre lo racial y lo étnico, con sus confinamientos continentales, y sobre todo para aprovechar la maquinación y las experiencias libertarias negras e indígenas sin proponerlas como una cuota de pureza y autenticidad capaz de aislarse de los desafíos actuales que complican las divisiones estrictas entre, justamente, primer y tercer mundo.

Clínica I

El texto de Mbembe evoca un devenir histórico-político que va de los espacios de la colonia o la plantación a un presente de campos de refugiados y asilados, sitios del trabajo precarizado, o asentamientos de las urbes globalizadas donde se hacina una población excedente, expulsada de los sistemas políticos y económicos.

En el trasfondo de estas reflexiones se hallan los cursos de Foucault

que, cita Mbembe, definieron la raza «no con un sentido biológico, sino como clivajes histórico-políticos de diferencia de origen, de lengua, de religión y sobre todo como un tipo de lazo que se establece a través de la violencia de la guerra». A esta perspectiva foucaultiana, que analiza históricamente la lógica del Estado desde el nacimiento de la biopolítica en el siglo XIX hasta el comienzo del neoliberalismo, Mbembe la articula con la mirada de Fanon sobre la violencia colonial y sus dimensiones psicológicas y sensoriales.

Así, la raza, para Mbembe, aparece hoy como «lenguaje privilegiado de la guerra social»: se actualiza bajo la ideología de la seguridad y expande los mecanismos de optimización —bajo el clivaje riesgo/protección— como declinación de las figuras ciudadanas. La raza, como máquina productiva de ciertos sujetos, organiza así una «nueva economía política de lo viviente». Fanon y Cesaire son los guías de Mbembe en su disección de la «parte maldita» (Bataille) de la violencia originaria colonial, con su obstrucción de la emergencia de una subjetividad postcolonial autónoma, a través del rechazo a la diferencia y la represión de toda similitud entre colonizador y colonizado, procesos pulsionales que para Mbembe hoy se reproducen en la dimensión político-sensorial de la globalización neoliberal.

Una vez más, África y Negro van más allá de sí mismos: estos nombres designan, en otras regiones del mundo, un modo de la injusticia amparada en la producción de sujetos de raza. Las invariantes del racismo reaparecen bajo la sintaxis del pensamiento genómico, de la selección de embriones, de la mutación de las estructuras del odio.

«El capitalismo racial es el equivalente de una vasta necrópolis que descansa en el tráfico de muertos y de osamentas humanas», dice Mbembe subrayando la política mortífera en que la racialización de los

sujetos descansa y se reinventa. Ese fondo constituyente y material del universalismo capitalista tiene en la expropiación y la violencia su moneda de cambio, y explicita el modo en que la acumulación siempre necesita de suplementos o subsidios raciales. La cuestión de la necropolítica, de la administración masiva de poblaciones a través de una economía de la muerte a gran escala, que Mbembe desarrolló en ensayos anteriores, encuentra en este texto su verdadera dimensión histórica y geopolítica. Esa reflexión sobre la dimensión necropolítica del gobierno y de la acumulación del capital interpela hoy, por ejemplo, a quienes piensan la violencia estatal y paraestatal en México y a quienes, a su vez, ligan esa conflictividad con una resistencia amplia a la coerción social y al disciplinamiento territorial que implican los proyectos neoextractivos bajo tramas pos-soberanas (de México a Sudamérica).

La cuestión del retorno de la violencia, de la emergencia de estas nuevas violencias, vuelve a exigir, como hizo Fanon, un saber «partisano»: «No quise ser objetivo. Por otra parte, esto es falso: no me fue posible ser objetivo», declaraba. Y continúa Mbembe, tras citarlo: «Se trataba, primero, de acompañar en la lucha a todos aquellos que el colonialismo había herido, descerebrado y transformado en locos; se trataba, allí donde fuera posible aún, de cuidar y curar». La dimensión crítica es simultáneamente clínica (cuidar y curar) como tarea política, como diferencia ética. Tal como en América latina sucede a partir de las masacres perpetradas por las dictaduras militares, no se trata de una «victimología», sino de algo que va más allá: un saber que surge de las luchas, de construir un lenguaje contra esa fuerza necropolítica que, como recuerda Fanon para el caso colonial, está «animada en su origen por una pulsión genocida». La violencia ética del colonizado, bajo las

tres funciones que aquí son apuntadas (destruir lo que destruye, asistir-curar y dar sepultura a los caídos) reúne características que podrían trazar una genealogía popular de los derechos humanos, no como discurso universal e inofensivo, sino como forma de contrapoder que las organizaciones sociales forjaron como modo de inaugurar la época de la postdictadura en Latinoamérica.

Clínica II

Este texto, al igual que los recientes trabajos de Mbembe, es a la vez un diálogo privado, nocturno, y una carta abierta, en vigilia, a Frantz Fanon y su obra. A esta impronta se agrega ahora la cuestión del exceso y del excedente venida de la obra de George Bataille.

Se conjugan en el texto de Mbembe un Fanon psíquico, de la vida psicológica del poder, y un Bataille corpóreo, del gasto y la deuda, en suma, de una economía libidinal que estructura lo colonial. La memoria de la colonia, en los discursos anti o postcoloniales, es sobre todo un recuerdo de la deuda, la culpa y la pérdida, que intentan elaborar esas zonas oscuras con vistas a una cura psíquica. «El mundo africano que viene de la colonia será un mundo de la pérdida, ocasionada por el crimen», escribe Mbembe.

Así, el discurso postcolonial, que intenta curar las herencias traumáticas de la dominación colonial y sus efectos contemporáneos, debe ser, afirma Mbembe, una clínica, un texto terapéutico, que lidie con los «pequeños secretos» de la alienación y del sujeto escindido (entendido en un sentido psicoanalítico y político).

La cuestión de la herida y la cura, de la fantasía y del delirio, se anudan en el trípode del deseo como motor de la máquina colonial: deseo de consumo, de gasto sin condiciones (en íntima conexión con el

sacrificio) y de sexualidad (en íntima relación con la muerte). Lo que denuncia Mbembe es que no hay subjetividad exterior a esta «burda trampa de la maquinación imaginaria que fue la mercancía» y que eso implica al propio sujeto colonizado (sujeto-mercancía, doble del esclavo).

De allí la necesidad de la clínica, que es también una batalla por el lenguaje: W.E.B. Dubois primero y Fanon luego, se recuerda en estas páginas, sitúan en la desposesión de la facultad de hablar por sí mismo a la causa de quedar como «"intruso", al menos como alguien condenado a aparecer en el campo social como un "problema"». Los nuevos intrusos son señalados como los nuevos «condenados de la tierra»: aquellos a quienes se les ha negado el derecho a tener derechos; son aquellos que, se estima, no deben moverse de su lugar y están condenados a vivir en encierros de todo tipo —los campamentos, los centros de tránsito, los mil lugares de detención que siembran los espacios jurídicos y judiciales—. Son los reprimidos, los deportados, los precarizados, los expulsados, los clandestinos y otros «sin papeles».

Del prefijo ex, de los amplios procesos históricos de exclusión, adviene el legado de un desafío acerca de cómo volver a construir comunidad, a restañar heridas, a encontrar nuevos sentidos de pertenencia e inclusión.

La propuesta de Mbembe declina hacia una humanidad dedicada a una restitución y reparación infinitas que se materializa en un llamamiento a una comunidad que debe hacerse cargo de una herida. «Comunidad universal», propone Mbembe, y allí se respira el kantianismo de su título y, tal vez, del cierre de su libro. Comunidad con dos cualidades-exigencias, dos figuras de la potencialidad: lo *abierto* y la *cura*. Lo abierto es aquello que no resulta familiar pero que no es

exactamente la diferencia. La diferencia no tiene un valor total y completamente positivo aquí. ¿Qué es la diferencia entonces? «El resultado de la construcción de un deseo» y al mismo tiempo «el resultado de un trabajo de abstracción, clasificación, división y exclusión». La diferencia aparece como un trabajo del poder incorporado por los propios excluidos. La afirmación de la diferencia, dice Mbembe citando a la crítica negra, es un momento de un proyecto más ambicioso y no su conclusión. Es un programa centrado en superar los límites asfixiantes del presente —y su luctuosa historia basada en la esclavización y el canibalismo modernos— a través de una movilización de «reservas de vida».

Ese proyecto, de un mundo por venir, es el de un universalismo reparador que, por momentos, semeja un nuevo humanismo que sorprende, como corolario de un relato minucioso por el cual el capitalismo es siempre negación de una parte de la humanidad. Lo común entonces aparece como palabra-llave y es en principio definido por la negativa: «La raza es la negación de la idea de lo común». La raza y la comunidad aparecen así como polaridades que se excluyen mutuamente, como el antagonismo que define al momento presente por antonomasia. En ese dilema se condensan, tal vez, las nuevas exigencias de una posible universalidad que se propone delinear Mbembe y que, sin embargo, compiten con lo que él mismo señala como una violenta fabricación de nuevos sujetos de raza.

Este texto, en fin, articula el análisis de dos tipos de excedente: por una parte, el plusvalor económico producido por las nuevas poblaciones «negras» del mundo y aun el trabajo (simbólico, material) de los nuevos sectores expelidos como exceso de la sociedad; y por otra parte, el excedente de sentido producido por la condición colonial, un exceso de

significado que genera la alienación del sujeto (post)colonial y que genera exclusión, ya que sólo algunos pueden ser capaces de decodificarlo.

A esta historia colonial que llega hasta el presente, dentro de la cual el sujeto colonizado tenía prohibido «el uso público de la razón» (Foucault), viene a responder el desafío de esta crítica de la razón negra, como un gesto y un habla emancipadores, en la tradición política de la autonomía y la autodeterminación.

Ex libris: con este volumen el lector tiene entre manos un texto con todas las propiedades del lenguaje poético y el pensamiento crítico de Achille Mbembe; un ejemplo de esos libros que, al decir de Caetano Veloso, «pueden lanzar mundos dentro del mundo».

Verónica Gago y Juan Obarrio

Para Sarah, Léa y Aniel,
y también para Jolyon y Jean †

No nos desharemos tan fácilmente de estas cabezas de hombres, de estas cosechas de orejas, de estas casas quemadas, de estas invasiones godas, de esta sangre que humea, de estas ciudades que se evaporan al filo de la espada.

Aimé Cesaire, *Discurso sobre el colonialismo*

Introducción
El devenir-negro del mundo

Quisimos escribir este libro como si fuera un río con múltiples afluentes, sobre todo ahora que la historia y las cosas avanzan hacia nosotros, y que Europa dejó de ser el centro de gravedad del mundo.[1] De hecho, éste es el acontecimiento o, cuanto menos, la experiencia fundamental de nuestra época. En cuanto a sus implicaciones y consecuencias, apenas están comenzando a evaluarse. Pero independientemente de que nos produzca alegría, asombro o preocupación, es inobjetable que este «desclasamiento» de Europa abre nuevas posibilidades para el pensamiento crítico, aunque supone también enfrentarse a nuevos peligros. Examinar algunas de estas problemáticas es el desafío del presente ensayo.

Para comprender la dimensión de estos peligros y de estas posibilidades no hace falta recordar que, históricamente, el pensamiento europeo ha sido proclive a entender la identidad menos en términos de pertenencia mutua a un mismo mundo —co-pertenencia— que como una relación entre elementos idénticos. La identidad surgiría así en el ser y se manifestaría ante todo en su propio ser o en su propio espejo.[2] Sí es fundamental, en cambio, comprender que a raíz de esta lógica autoficcional, autocontemplativa o de clausura, el negro y la raza han sido continuamente reducidos a un mismo significado en el imaginario de las sociedades europeas.[3] Apelativos elementales, pesados, molestos y desequilibrados, símbolos de intensidad despiadada y de repulsión, aparecen paralelamente en el saber y en el discurso moderno sobre «el hombre» —y, en consecuencia, sobre «el humanismo» y «la humanidad»—. Desde el comienzo del siglo XVIII, el negro y la raza

constituyeron juntos el subsuelo —inconfesable y a menudo negado— o el complejo nuclear a partir del cual se desplegó el proyecto moderno de conocimiento y de gobierno.[4] Representan dos figuras gemelas del delirio que produjo la modernidad (véanse capítulos 1 y 2).

¿A qué obedece este delirio y cuáles son sus manifestaciones más elementales? En primer lugar, a que el negro es aquél —o inclusive aquello— que se ve cuando no se ve nada, cuando no se comprende nada y, sobre todo, cuando no se busca comprender nada. Dondequiera que esté, el negro libera dinámicas pasionales y provoca una exuberancia irracional que desafía constantemente al sistema mismo de la razón. En segundo lugar, a que nadie —ni quienes lo inventaron, ni quienes fueron bautizados con ese nombre— desearía ser un negro o ser tratado como tal. Por lo demás, como señalaba Gilles Deleuze, «siempre hay un negro, un judío, un chino, un gran mongol, un ario en el delirio», puesto que aquello que excita al delirio, entre otras cosas, son las razas.[5] Al reducir el cuerpo y el ser vivo a una cuestión de apariencia, de piel y de color, al otorgar a la piel y al color el estatus de una ficción de raíz biológica, los mundos euroamericanos han hecho del negro y de la raza dos vertientes de una misma figura: la locura codificada.[6] Categoría originaria, material y fantasmática a la vez, la raza fue, a lo largo de los siglos, el origen de varias catástrofes, la causa de devastaciones psíquicas insólitas, así como de incontables crímenes y masacres.[7]

Vertiginoso ensamblaje

Tres momentos marcan la biografía de este vertiginoso ensamblaje. El primero es el despojo llevado a cabo durante la trata atlántica entre los siglos XV y XIX, cuando hombres y mujeres originarios de África son transformados en hombres-objetos, hombres-mercancías y hombres-

monedas de cambio.[8] Prisioneros en el calabozo de las apariencias, a partir de ese instante pasan a pertenecer a otros. Víctimas de un trato hostil, pierden su nombre y su lengua; continúan siendo sujetos activos, pese a que su vida y su trabajo pertenecen a aquellos con quienes están condenados a vivir sin poder entablar relaciones humanas.[9] El segundo momento corresponde al nacimiento de la escritura y comienza hacia finales del siglo XVIII cuando, a través de sus propias huellas, los negros, estos seres-cooptados-por-otros, comienzan a articular un lenguaje propio y son capaces de reivindicarse como sujetos plenos en el mundo viviente.[10] Marcado por innumerables revueltas de esclavos y la independencia de Haití en 1804, los combates por la abolición de la trata, las descolonizaciones africanas y las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, este período se completa con el desmantelamiento del *apartheid* durante los años finales del siglo XX. El tercer momento, a comienzos del siglo XXI, es el de la expansión planetaria de los mercados, la privatización del mundo bajo la égida del neoliberalismo y la imbricación creciente entre la economía financiera, el complejo militar postimperial y las tecnologías electrónicas y digitales.

El neoliberalismo debe comprenderse como una fase de la historia de la humanidad dominada por las industrias del silicio y las tecnologías digitales; es, además, la era durante la cual el corto plazo está a punto de ser transformado en una fuerza procreativa de la forma-dinero. Ocurre que, después de alcanzar su punto de fuga máximo, el capital puso en marcha un movimiento de escalada. Así, el neoliberalismo descansa en la visión de que «todos los eventos y todas las situaciones del mundo de la vida [pueden] estar dotados de un valor en el mercado».[11] Este período se caracteriza también por la producción de la indiferencia, la

codificación ilimitada de la vida social en normas, en categorías y cifras, así como por diversas operaciones de abstracción que pretenden racionalizar el mundo en base a lógicas empresariales.[12] El capital, fundamentalmente financiero, habitado por un doble funesto, se percibe como ilimitado en sus fines y en sus medios.[13] Ya no dicta únicamente su propio régimen temporal. Habiendo adoptado como propia «la fabricación de todas las relaciones de filiación», busca multiplicarse «por sí mismo» en una serie infinita de deudas estructuralmente imposibles de solventar.[14]

Ya no existen los trabajadores como tales: tan sólo hay nómadas del trabajo. Si antes el drama del sujeto era ser explotado por el capital, ahora la tragedia de las multitudes es no poder ser explotadas en absoluto. Su fatalidad es la postergación en una «humanidad superflua» librada al abandono y totalmente prescindible para el funcionamiento del capital. Una forma inédita de vida psíquica emerge adosada a la memoria artificial y digital y a modelos cognitivos provenientes de las neurociencias y de la neuroeconomía. Como los automatismos psíquicos y tecnológicos forman las dos caras de una misma moneda, se instala la ficción de un sujeto humano nuevo, «empresario de sí mismo», plástico y obligado a reconfigurarse permanentemente en función de los artefactos que ofrece la época.[15]

Este hombre nuevo, sujeto del mercado y de la deuda, se asume como un puro producto del azar natural. Esta suerte de «forma abstracta ya preparada», como dice Hegel, capaz de arroparse con todos los contenidos, es típica de la civilización de la imagen y de los nuevos vínculos que ésta promueve entre los hechos y las ficciones.[16] Animal a fin de cuentas, el sujeto no tendría ninguna esencia propia a la que proteger o salvaguardar. No habría, a priori, ningún límite para la

modificación de su estructura biológica o genética.[17] Se distingue del sujeto trágico y alienado de la primera industrialización en varios aspectos. En primer lugar, se trata de un individuo prisionero de su deseo. Para gozar, depende casi por completo de su capacidad de reconstruir públicamente su vida íntima y ofrecerla en un mercado como mercancía intercambiable. Sujeto neuroeconómico absorbido por la doble preocupación exclusiva de su animalidad —la reproducción biológica de su vida— y de su coseidad —el goce de los bienes de este mundo—, este *hombre-cosa*, *hombre-máquina* y *hombre-flujo* busca principalmente regular su conducta en función de las normas del mercado, sin vacilar siquiera en auto-instrumentalizarse e instrumentalizar a sus semejantes para optimizar sus cuotas de goce. Condenado al aprendizaje de por vida, a la flexibilidad, al reino del corto plazo, debe abrazar su condición de sujeto soluble y reemplazable para responder al ultimátum que se le da a cada momento: transformarse en otro.

Más aún: el neoliberalismo representa la época durante la cual el capitalismo y el animismo —que durante mucho tiempo, y no sin dificultad, se mantuvieron distantes uno del otro— tienden finalmente a fusionarse. Las imágenes se han transformado en un factor de aceleración de energías pulsionales porque el ciclo del capital fluye a través de ellas. De la unión potencial del capitalismo con el animismo surgen algunas consecuencias que son determinantes para nuestra futura comprensión de la raza y del racismo. En primer lugar, los riesgos sistémicos a los cuales sólo los esclavos negros fueron expuestos durante el primer capitalismo constituyen de ahora en adelante, si no la norma, cuanto menos el destino que amenaza a todas las humanidades subalternas. En segundo lugar, esta universalización tendencial de la

condición negra es simultánea a la aparición de prácticas imperiales inéditas, que adoptan elementos tanto de las lógicas esclavistas de captura y de depredación, como de las lógicas coloniales de ocupación y de extracción, e inclusive lógicas de guerras civiles y de razias de épocas anteriores.[18] Las guerras de ocupación y las guerras contrainsurreccionales aspiran no sólo a acorralar y liquidar al enemigo, sino también a implementar una fragmentación del tiempo y una atomización del espacio. Como una parte del trabajo consiste en transformar lo real en ficción y la ficción en realidad, la movilización militar aérea, la destrucción de infraestructuras, las explosiones y los heridos vienen acompañados de una movilización total a través de imágenes.[19] Estas últimas son ahora parte de los dispositivos de una violencia que se pretende pura.

Captura, depredación, extracción y guerras asimétricas traen aparejadas una rebalcanización del mundo y la intensificación de prácticas de zonificación —de lo que se desprende una complicidad inédita entre lo económico y lo biológico—. Concretamente, esta complicidad se traduce en la militarización de fronteras, la parcelación y segmentación de territorios y la creación, dentro de Estados existentes, de espacios más o menos autónomos, a veces despojados de cualquier forma de soberanía nacional. Estos espacios operan bajo la ley informal de una multitud de autoridades fragmentadas y de poderes armados privados; o bajo la tutela humanitaria, razonable o no, de entidades internacionales o simplemente de ejércitos extranjeros.[20] Por lo demás, la zonificación va generalmente acompañada por una red transnacional de represión, la división ideológica de las poblaciones, la contratación de mercenarios para luchar contra las guerrillas locales, la formación de «comandos de caza», así como por el recurso sistemático a

encarcelamientos masivos, torturas y ejecuciones extrajudiciales.[21] Gracias a las prácticas de zonificación, un «imperialismo de la desorganización» fabrica desastres y multiplica en buena parte del mundo las condiciones de excepción, mientras se alimenta de la anarquía.

A fuerza de contratos de reconstrucción, y con el pretexto de combatir la inseguridad y el desorden, firmas extranjeras, grandes potencias y clases dominantes autóctonas se apoderan de las riquezas y de los recursos naturales de los países sometidos. Transferencias masivas de fortunas hacia intereses privados, desposesión de una parte creciente de las riquezas que las luchas pasadas habían arrancado al capital, pago indefinido de bloques de deuda: la violencia del capital golpea inclusive a Europa, donde ha aparecido últimamente una nueva clase de hombres y mujeres estructuralmente endeudados.[22]

Diferente —pero aún más representativa de la fusión potencial entre el capitalismo y el animismo— es la posibilidad de que los seres humanos sean transformados en cosas animadas, en datos digitales y códigos. Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo —depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible—. Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos *el devenir-negro del mundo*.

El futuro de la raza

Si el negro y la raza fueron dos figuras centrales —aunque negadas— del discurso euroamericano, ¿el desclasamiento de Europa y su relegación al rango de una simple provincia del mundo supondrán la extinción del racismo?, o, en la medida en que la humanidad se ha transformado en algo fungible, ¿habrá que esperar que el racismo se reconfigure en los intersticios mismos de un nuevo lenguaje cambiante, molecular y fragmentario sobre «la especie»? Por supuesto, al formular la pregunta en estos términos, no se puede ignorar que el negro y la raza nunca constituyeron nociones fijas (véase capítulo 1). Al contrario, siempre han formado parte de un encadenamiento de cosas en sí mismas inacabadas. Además, su significación fundamental siempre fue existencial. Durante mucho tiempo, el sustantivo negro fue el conductor de una extraordinaria energía que unas veces vehiculizó bajos instintos y potencias caóticas, y otras constituyó el signo luminoso de la posibilidad de redención del mundo y de la vida en un período de transfiguración (véanse capítulos 2 y 5). Porque, además de designar una realidad heteróclita, múltiple y fragmentada —hecha de fragmentos de fragmentos nuevos cada vez—, este sustantivo marcó una serie de experiencias históricas desgarradoras, la realidad de una vida vacía y la pesadilla, para millones de personas atrapadas en las redes de la dominación de raza, de ver funcionar sus cuerpos y su pensamiento desde fuera; de haber sido transformadas en espectadoras de algo que era y no era su propia existencia.[23]

Esto no es todo. Producto de una maquinaria social y técnica indisociable del capitalismo, de su emergencia y de su expansión planetaria, el negro fue inventado para significar exclusión, embrutecimiento y degradación, inclusive para significar un límite conjurado y aborrecido al mismo tiempo. Despreciado y profundamente

deshonroso, en el contexto de la modernidad fue el único ser humano cuya carne fue transformada en cosa y su espíritu, la cripta viviente del capital, en mercancía. Aun así —y ésta es su dualidad manifiesta—, a través de un giro espectacular logró transformarse en símbolo de un deseo consciente de vida, en una fuerza que brota, flotante y plástica, comprometida plenamente con el acto de la creación y capaz de vivir en varios tiempos y varias historias simultáneamente. Su poder de fascinación, incluso de alucinación, no ha hecho más que aumentar espectacularmente. En el negro algunos no dudan en reconocer «el limo de la tierra», esa vena vital a través de la cual el sueño de una humanidad reconciliada con la naturaleza —e inclusive con la totalidad de lo existente— hallaría nuevamente rostro, voz y movimiento.[24]

El crepúsculo europeo se anuncia a pesar de que el mundo euroamericano no consiguió saber aún lo que quería saber —o lo que quería hacer— del negro. Actualmente, en muchos países, causa estragos un «racismo sin razas».[25] Para practicar mejor la discriminación y volverla al mismo tiempo conceptualmente impensable, se moviliza «la cultura» y «la religión» en lugar de «la biología». A la vez que se pretende que el universalismo republicano es indiferente a la idea de raza, se encierra a los no-blancos en sus supuestos orígenes, mientras se multiplican categorías efectivamente racializadas que, en su mayoría, alimentan cotidianamente la islamofobia. Claro que, mientras Europa se extravía víctima de la confusión que significa no saber dónde está situada *en* y *en relación al* mundo, ¿quién sería capaz de negar hoy en día que por fin ha llegado el momento de comenzar de cero, asentarse y fundar algo absolutamente nuevo? Para lograrlo ¿será necesario olvidar al negro? ¿O habrá de conservarse su potencia-de-lo-falso, el carácter luminoso, fluido y

cristalino de ese extraño sujeto resbaladizo, serial y plástico, constantemente disimulado, pero afianzado a ambos lados del espejo, a lo largo de una frontera que no cesa de recorrer a paso firme? Si en medio de esta tormenta el negro llegara a sobrevivir a aquéllos que lo inventaron, ¿cuáles serían los riesgos implícitos en este *devenir-negro-del-mundo*? Y si, gracias a uno de esos giros inauditos que sólo la historia puede explicar, toda la humanidad subalterna se volviera efectivamente negra, ¿qué ocurriría con la promesa de libertad e igualdad universal de la que el sustantivo negro fue emblema durante toda la época moderna?, (véase capítulo 6).

Con todo, algo subsistió del encarnizamiento colonial por dividir, clasificar, jerarquizar y diferenciar: cortes, incluso lesiones. Peor: se formó una falla que aún perdura. ¿Es verdad que hoy en día se pueden mantener vínculos con el negro distintos de aquellos que relacionaban al amo con su sirviente? ¿No insiste el negro en verse únicamente *en* y *a través de* la diferencia? ¿No está acaso convencido de estar habitado por un doble, por una entidad extranjera que le impide acceder al conocimiento de sí mismo? ¿No vive su mundo como una pérdida y una escisión? ¿Acaso no siguen vivos sus sueños de retorno a una identidad consigo-mismo declinada de la esencialidad pura y, en consecuencia, de lo disímil? ¿A partir de qué momento el proyecto de insurrección radical y de autonomía en nombre de la diferencia se vuelve simple inversión mimética de aquello que demandó tanto tiempo cubrir de imprecaciones?

Éstas son ciertamente algunas de las preguntas planteadas en el presente trabajo. Aunque no se trate de una historia de las ideas ni de un ejercicio de sociología histórica, este libro se sirve de la historia para proponer un estilo de reflexión crítica sobre el mundo actual. Al

privilegiar una suerte de reminiscencia mitad solar y mitad lunar, mitad diurna y mitad nocturna, tiene en mente responder a una sola pregunta: ¿cómo pensar la diferencia y la vida, lo semejante y lo diferente, lo excedente y lo *en-común*? La experiencia negra, que con tanta eficacia representa en la conciencia contemporánea el rol de un límite difuso, de una suerte de espejo móvil, resume perfectamente bien esta pregunta. Aun así habría que preguntarse por qué razón ese espejo móvil no termina nunca de volverse sobre sí mismo. ¿Qué es aquello que le impide reflejar otra cosa que no sea él mismo? ¿Qué es lo que explica este relanzamiento infinito de escisiones una más estéril que otra?

Johannesburgo, 2 de agosto de 2013

Notas:

1. Chakrabarty, D., *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predomino cultural europeo?*, Tusquets Editores, Barcelona, 2008; Comaroff, J. y Comaroff, J. L., *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2013, véase en particular la introducción; Appadurai, A., *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, Verso, Londres, 2013; y Chen, K.-H., *Asia as Method. Toward Deimperialization*, Duke University Press, Durham, 2010; y Mignolo, W. D., *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, Durham, 2011.

2. Sobre la complejidad y las tensiones inherentes a este gesto, ver Aravamudan, S., *Enlightenment Orientalism. Revisiting the Rise of the Novel*, University of Chicago Press, Chicago, 2012.

3. Véanse Bernier, F., «Nouvelle division de la terre, par différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent», *Journal des Sçavans*, 24 de abril de 1684, págs. 133-141; y Peabody, S. y Stovall, T., *The Color of Liberty. Histories of Race in France*, Duke University Press, Durham, 2003, págs. 11-27. Véase también Mills, Ch. W., *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1977.

4. Nelson, W. M., «Making men: Enlightenment ideas of racial engineering», *American Historical Review*, vol. 115, nº 2, s. l., 2010, págs. 1364-1394; Delbourgo, J., «The Newtonian slave body: racial Enlightenment in the Atlantic world», *Atlantic*

Studies, vol. 9, nº 2, 2012, págs. 185-207; y Hudson, N., «From nation to race: the origins of racial classification in eighteenth-century thought», *Eighteenth-Century Studies*, vol. 29, nº 3, 1996, págs. 247-264.

5. Deleuze, G., *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas 1975-1995*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1995.

6. Eliav-Feldon, M., Isaac, B. y Ziegler, J., *The Origins of Racism in the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

7. Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas,* Akal Ediciones, Madrid, 2009; Modisane, W. B., *Blame Me on History,* Dutton, Nueva York, 1963.

8. Johnson*,*W., *Soul by Soul. Life Inside the Antebellum Slave Market*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999; y Baucom, I., *Specters of the Atlantic. Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Duke University Press, Durham, 2005.

9. Sobre estos debates, véanse Blassingame, J. W., *The Slave Community. Plantation Life in the Antebellum South*, Oxford University Press, Nueva York, 1972; Genovese, E. D., *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*, Pantheon Books, Nueva York, 1974.

10. Porter, D., *Early Negro Writing, 1760-1837*, Black Classic Press, Baltimore, 1995; y, sobre todo, Ernest, J., *Liberation Historiography. African American Writers and the Challenge of History, 1794-1861*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004 y Hall, S. G., *A Faithful Account of the Race. African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009. Sobre las Antillas en particular, véase Chamoiseau, P. y Confiant, R., *Lettres créoles, tracées antillaises et continentales, 1635-1975*, Hatier, París, 1991. Para el resto, ver S.E.K. Mqhayi, *Abantu Besizwe. Historical and Biographical Writings, 1902-1944*, Wits University Press, Johannesburgo, 2009 y Ricard, A., *Naissance du roman africain : Félix Couchouro (1900-1968)*, Présence africaine, París, 1987.

11. Vogl, J., *Le Spectre du capital*, Diaphanes, París, 2013, pág. 152.

12. Véase Hibou, B., *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, La Découverte, París, 2012.

13. Véase Vogl, J., *op. cit.*, pág. 166 y ss.

14. *Ibíd.*, pág. 183 y pág. 170.

15. Véase Gori, R. et del Volgo, M.-J., *Exilés de l'intime. La médecine et la psychiatrie au service du nouvel ordre économique*, Denoël, París, 2008.

16. En la misma línea, véase Masci, F., *L'Ordre règne à Berlin*, Éditions Allia, París, 2013.

17. Véase Dardot, P., y Laval, Ch., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la*

sociedad neoliberal, Gedisa, Barcelona, 2013. Véase también Gori, R., «Les dispositifs de réification de l'humain (entretien avec Philippe Schepens)», *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, nº 30, 2011, págs. 57-70.

18. Véase Verges, F., *L'Homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, Albin Michel, París, 2011.

19. Véanse los trabajos de Graham, S., *Cities Under Siege. The New Military Urbanism*, Verso, Londres, 2010; Gregory, D., «From a view to a kill. Drones and late modern war», *Theory, Culture & Society*, vol. 28, nº 7-8, 2011, págs. 188-215; Anderson, B., «Facing the future enemy. US counterinsurgency doctrine and the pre-insurgent», *Theory, Culture & Society*, vol. 28, nº 7, 2011, págs. 216-240; y Eyal Weizman, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londres, 2011. (Nota del editor: existe traducción parcial al español de esta obra en Weizman, E., *A través de los muros: cómo el ejército israelí se apropió de la teoría crítica posmoderna y reinventó la guerra urbana*, Errata Naturae, Madrid, 2012).

20. Badiou, A., «La Grèce, les nouvelles pratiques impériales et la ré-invention de la politique», *Lignes*, octubre de 2012, págs. 39-47. Véase igualmente Mbembe, A., «Necropolitics», *Public Culture*, vol. 15, nº 1, 2003; Klein, N., *La cultura del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Barcelona, 2007; Ophir, A., Givoni, M., Hanafi, S. (dir.), *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Zone Books, Nueva York, 2009; y Weizman, E., *op.cit*.

21. Ucko, D. H., *The New Counterinsurgency Era. Transforming the US Military for Modern Wars*, Georgetown University Press, Washington D. C., 2009; Scahill, J., *Blackwater. The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army*, Nation Book, Nueva York, 2007; Nagl, J. A., *Learning to Eat Soup with a Knife. Counterinsurgency Lessons from Malaya and Vietnam*, Chicago University Press, Chicago, 2009; Chamayou, G., *Théorie du drone*, La Fabrique, París, 2013.

22. Lazzarato, M., *La fábrica del hombre endeudado*, Amorrortu Editores, Madrid, 2013.

23. Anzieu, D., *El yo-piel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pág. 31.

24. Véase en particular la poesía de Aimé Césaire. Sobre la temática del limo, Véase Glissant, É. y Chamoiseau, P., *L'intraitable Beauté du monde*, Galaade, París, 2008.

25. Fassin, É., *Démocratie précaire*, La Découverte, París, 2012; y Fassin, É. (dir.), *Les Nouvelles Frontières de la société française*, La Découverte, París, 2010.

Este ensayo fue escrito durante mi larga estancia en el Witwatersrand Institute for Social and Economic Research (WISER) en la Universidad de Witwatersrand (Johannesburgo, Sudáfrica). Forma parte de un ciclo de reflexión iniciado con *De la postcolonie* (2000), que continuó luego con *Sortir de la grande nuit* (2010) y que concluirá con la investigación sobre el afropolitismo que estoy realizando en estos momentos.

Durante este ciclo, nos esforzaremos por vivir en varios mundos al mismo tiempo, menos como un gesto gratuito de desdoblamiento que como una ida y vuelta capaz de autorizar, a partir de África, la articulación de *un pensamiento de la circulación y la travesía*. Para llevarlo a cabo, ha sido casi inútil pretender «provincializar» las tradiciones del pensamiento europeo. Por lo demás, éstas no nos resultan en absoluto extranjeras. En cambio, cuando se trata de decir el mundo en la lengua de todos, nos damos cuenta de que en el seno de estas tradiciones existen relaciones de fuerza. Por ello, una parte de este trabajo ha consistido en insistir sobre estas fricciones internas y en hacer un llamamiento al descentramiento, no para profundizar en la separación entre África y el mundo, sino para permitir que emerjan, con relativa claridad, las nuevas exigencias de una posible universalidad.

Durante toda mi estadía en el WISER, he recibido el apoyo de mis colegas Deborah Posel, Sarah Nuttall, John Hyslop, Ashlee Neeser, Pamila Gupta y, recientemente, de Cathy Burns y Keith Breckenridge. Las páginas que siguen le deben muchísimo a la amistad de David Theo Goldeberg, Arjun Appadurai, Ackbar Abbas, Françoise Vergès, Pascal Blanchard, Laurent Dubois, Éric Fassin, Ian Baucom, Srinivas Aravamudan, Charlie Piot, Jean-Pierre Chrétien. Paul Gilroy, Jean

Comaroff, John Comaroff y Carol Breckenridge (a quien tanto echamos de menos); fueron inmensas fuentes de inspiración. Agradezco igualmente a mis colegas Kelly Gillespie, Julia Hornberger, Leigh-Ann Naidoo y Zen Marie, del Johannesburg Workshop in Theory and Criticism (JWTC) de la Universidad de Witwatersrand.

Mi editor François Gèze y su equipo (Pascale Iltis y Thomas Deltombe en particular) fueron, como de costumbre, un sostén sin fisuras.

Agradezco a las revistas *Le Débat*, *Politique africaine*, *Cahier d'études africaines*, *Research in African Literatures*, *Africulture* y *Le Monde diplomatique* que tuvieron a bien aceptar los textos exploratorios que sirvieron de base a este ensayo.

Por motivos que no viene al caso mencionar aquí, este libro está dedicado a Sarah, Léa y a Aniel. También a Jolyon y a Jean.

1
El sujeto de raza

En las páginas que siguen se tratará, pues, sobre la razón negra. Con este término ambiguo y polémico lo que se pretende es designar varias cuestiones al mismo tiempo: diversas figuras del saber; un modelo de extracción y de depredación; un paradigma de dependencia y las modalidades para superarla; y finalmente un complejo psico-onírico. Esta especie de gran jaula, que en realidad es una compleja red de desdoblamientos, de incertidumbres y de equívocos, tiene a la raza como armazón.

De la raza o del racismo sólo se puede hablar a través de un lenguaje fatalmente imperfecto, gris, inadecuado. Basta con decir, por el momento, que se trata de una forma de representación primaria. Y que al ignorar la distinción entre el fuera y el dentro, entre el envoltorio y su contenido, remite ante todo a los simulacros de la superficie. Llevada a lo profundo, se transforma enseguida en un complejo perverso generador de miedos y tormentos, de conflictos en el pensamiento y de terrores, pero, sobre todo, de una infinidad de sufrimientos y catástrofes. En su dimensión fantasmagórica, la raza es una figura de la neurosis fóbica, obsesiva y, en ocasiones, histérica. Por lo demás, es eso lo que se garantiza a través del odio, la manipulación del pavor y la práctica del altruicidio. Es decir, es lo que se logra al constituir al otro no en *semejante-a-sí-mismo*, sino en un objeto amenazador del que mejor protegerse, deshacerse o al que simplemente habría que destruir para asegurar su dominación total.[26] Sin embargo, como precisaba Frantz Fanon, la raza es también el nombre que hay que darle al amargo resentimiento, al deseo irreprimible de venganza e, inclusive, a la rabia

de quienes, víctimas del sometimiento, con mucha frecuencia se ven obligados a sufrir numerosas injurias, toda suerte de violaciones y humillaciones, así como innumerables heridas.[27] En este libro se indagará la naturaleza de ese resentimiento. Al mismo tiempo, se pondrá el acento en aquello que constituye la raza, en su profundidad a un mismo tiempo real y ficticia; en las relaciones en que se expresa y en cómo actúa a través del gesto que consiste —como ocurrió históricamente con la gente de origen africano— en disolver la persona humana en la cosa, el objeto o la mercancía.[28]

1.1. Fabulación y clausura del espíritu

Adoptar el concepto de raza así descrito podría causar sorpresa. A decir verdad, la raza no existe como acontecimiento natural, físico, antropológico o genético.[29] Sin embargo, tampoco se trata únicamente de una ficción útil, una construcción fantasmática o una proyección ideológica cuya función es la de desviar la atención de conflictos considerados más verdaderos —la lucha de clases o la lucha entre los sexos, por ejemplo—. En muchos casos, es una figura autónoma de lo real cuya fuerza y densidad obedecen a su carácter extremadamente móvil, inconstante y caprichoso. Por lo demás, no hace tanto tiempo el orden del mundo estaba aún fundado a partir de un dualismo inaugural que se justificaba parcialmente en el viejo mito de la superioridad racial.[30] En su ávida necesidad de mitos destinados a instaurar su potencia, el hemisferio occidental se consideraba el centro del globo, el país natal de la razón, de la vida universal y de la verdad de la humanidad. «Barrio más civilizado del mundo», Occidente había inventado un «derecho de gentes», del mismo modo que llegó a constituir una sociedad civil de naciones entendida como un espacio

público de reciprocidad jurídica. Occidente por sí sólo vino a promover una idea del ser humano poseedor de derechos civiles y políticos capaz de desarrollar sus poderes privados y públicos como persona, como ciudadano perteneciente al género humano y, como tal, comprometido con todo lo humano propiamente dicho. Por sí mismo, codificó una gama de hábitos aceptados por diferentes pueblos que comprendían rituales diplomáticos, leyes de guerra, derechos de conquista, moral pública y buenas costumbres, así como técnicas de comercio, de religión y de gobierno.

El resto —figura paradigmática de lo disímil, de la diferencia y del poder puro de lo negativo— constituía la manifestación por excelencia de la existencia objetual. África, en general, y el negro, en particular, se presentaban como símbolos cabales de esta vida vegetal y restringida. Figura paradigmática de toda figura y, en consecuencia, esencialmente infigurable, el negro era el ejemplo perfecto de este ser-otro, extremadamente trabajado por el vacío y cuyo negativo había logrado finalmente penetrar en todos los ámbitos de la existencia —la muerte del día, la destrucción y el peligro; la innombrable noche del mundo —.[31] Con respecto a tales figuras, Hegel afirmaba que eran estatuas sin lenguaje ni consciencia de sí; entidades humanas incapaces de desembarazarse definitivamente de la figura animal a la que estaban unidos. En el fondo, en ellos era algo natural dar cobijo a lo que ya estaba muerto.

Esas figuras constituían la marca de los «pueblos aislados y no-sociables que, en su odio, se combaten a muerte», se descuartizan y se destruyen como los animales —una suerte de humanidad de vida titubeante y que, al confundir devenir-humano y devenir-animal, termina ella misma teniendo una consciencia «desprovista de

universalidad».[32] Otros, más caritativos, admitían que tales entidades no estaban totalmente desprovistas de humanidad. En estado de sueño, esta humanidad aún no se había aventurado en lo que Paul Valéry llamaba «la distancia sin retorno» y, por ello, aún era posible «elevarla». Una carga semejante no confería en absoluto el derecho de abusar de su inferioridad. Al contrario, estaban obligados a ayudarla y protegerla.[33] Esto es lo que hizo de la empresa colonial una obra fundamentalmente «civilizadora» y «humanitaria» cuya violencia, que era su corolario, naturalmente no podía ser otra cosa más que violencia moral.[34]

En la manera de pensar, clasificar e imaginar mundos lejanos, tanto el discurso europeo erudito como el popular apelaron a procesos de fabulación. Al presentar como reales, ciertos y exactos hechos a menudo inventados, el discurso europeo esquivó «la cosa» que pretendía comprender y mantuvo con ésta un vínculo fundamentalmente imaginario, al tiempo que pretendía desarrollar conocimientos destinados a dar cuenta de ella de forma objetiva. Las cualidades principales de esta relación están lejos de dilucidarse completamente, pero son suficientemente conocidos en la actualidad los procesos por los cuales el trabajo de fabulación y sus efectos de violencia pudieron tomar forma. De hecho, hay muy poco que agregar a este respecto. Pero si hay un objeto y un lugar en los que esta relación imaginaria y la economía ficcional que la sostiene se revelaron de la manera más brutal, distintiva y manifiesta posible, es justamente en ese signo que se denomina el negro y, por añadidura, en ese aparente fuera-de-lugar que se llama África cuya característica principal es no ser ni sustantivo común ni, mucho menos, nombre propio, sino la marca de una ausencia de obra.

Es cierto que no todos los negros son africanos ni todos los africanos son negros. De todos modos, no tiene la menor importancia de dónde

son. Considerados como objetos de discurso y de conocimiento, África y el negro, desde los comienzos de la Edad Moderna, lograron hundir en una crisis aguda tanto a la teoría del nombre como al estatus y a la función del signo y de la representación. Por otra parte, exactamente eso mismo ocurrió también con la relaciones entre el ser y la apariencia, la verdad y lo falso, la razón y la sinrazón, e inclusive con la relación entre el lenguaje y la vida. En efecto, cada vez que se ha tratado de negros y de África, la razón, arruinada y vacía, se volvió siempre sobre sí misma y, muy a menudo, terminó hundiéndose en un espacio aparentemente inaccesible donde el lenguaje había sido fulminado e incluso las palabras carecían de memoria. Con sus funciones básicas desactivadas, el lenguaje se transformó en una máquina fabulosa cuya fuerza procede a la vez de su vulgaridad, de un formidable poder de violación y de su proliferación indefinida. Aún hoy, cuando se trata de África y del negro, la palabra no siempre representa a la cosa; lo verdadero y los falso se vuelven inextricables entre sí y la significación del signo no siempre se adecua a la cosa significada. El signo no solamente reemplaza a la cosa: a menudo, la palabra o la imagen tienen poco que decir con respecto al mundo objetivo. El mundo de las palabras y de los signos se ha autonomizado a tal extremo que no sólo se transformó en una pantalla que registra plenamente al sujeto, su vida y las condiciones de su producción, sino también en una fuerza propia capaz de liberarse de cualquier anclaje en la realidad. Que esto sea así debe atribuirse en gran medida a la ley de la raza.

Sería erróneo suponer que se ha dejado definitivamente atrás ese régimen cuyas escenas originarias fueron el comercio negrero, la colonia de plantación o simplemente la colonia de extracción. En estas pilas bautismales de nuestra modernidad, por primera vez en la historia

de la humanidad, el principio de raza y el sujeto del mismo nombre fueron obligados a trabajar bajo el signo del capital. Y es esto, precisamente, lo que distingue a la trata de negros y a sus instituciones de otras formas autóctonas de servidumbre.[35] En efecto, entre los siglos XIV y XIX, el horizonte espacial de Europa se amplió considerablemente. Poco a poco, el Atlántico comenzó a transformarse en el epicentro de una nueva concatenación de mundos, el lugar del que emerge una nueva consciencia planetaria. Este acontecimiento es una continuación de las anteriores tentativas de expansión europeas hacia las islas Canarias, Madeira, Azores y las islas de Cabo Verde; expansión que se traduce en el comienzo de una economía de plantaciones que utilizan esclavos africanos.[36]

La transformación de España y Portugal, que pasaron de colonias periféricas del mundo árabe a ser el motor de la expansión europea hacia el otro lado del Atlántico, coincide con la afluencia de africanos a la península ibérica. Estos últimos participaron en la reconstrucción de los principados ibéricos tras finalizar la Peste Negra (*Black Death*) y la Gran Hambruna del siglo XIV. La mayoría eran esclavos, pero no *todos*. Entre ellos había también hombres libres. Lo cierto es que hasta ese momento el aprovisionamiento de esclavos en la Península se efectuaba a través de rutas transaharianas controladas por los moros. Sin embargo, se produjo un vuelco en el año 1440 aproximadamente, cuando los ibéricos se lanzaron al contacto con África occidental y central *vía* océano Atlántico. Los primeros negros víctimas de razias que fueron objeto de ventas públicas llegaron a Portugal en 1444. La cantidad de «capturas» aumentó sensiblemente entre 1450 y 1500 y, en consecuencia, la presencia africana se incrementó. Miles de esclavos desembarcaban año tras año en Portugal a tal punto que su afluencia

desestabilizó los equilibrios demográficos de algunas ciudades ibéricas.[37] Es el caso de Lisboa, Sevilla y Cádiz a comienzos del siglo XVI, en las que casi el 10% de la población estaba compuesta por africanos. A la mayoría se les asignaba labores agrícolas y domésticas.[38] En cualquier caso, al iniciarse la conquista de tierras en América, tanto los afroibéricos como los esclavos africanos formaban parte de las tripulaciones de marinos, de los puestos comerciales, de las plantaciones, así como de los centros urbanos del imperio.[39] Participaron, también, de diferentes campañas militares (Puerto Rico, Cuba, Florida) y fueron parte, en 1519, de los regimientos de Hernán Cortés que arremetieron contra México.[40]

Después de 1942, y a través del comercio triangular, el Atlántico se transformó en un verdadero ensamblaje que reunía África, las Américas, el Caribe y Europa en torno a una economía intrincada. Absorción de regiones otrora relativamente autónomas, pero también vasta formación océano-continental, este conjunto multi-hemisférico se convirtió en el motor de transformaciones sin paralelo en la historia del mundo. Las personas de origen africano eran el núcleo de esta nueva dinámica de incesantes idas y venidas entre una orilla y otra del mismo océano, de los puertos negreros de África occidental y central a los de América y Europa. Esta estructura de circulación se apoyaba en una economía que en sí misma exigía capitales colosales. Incluía igualmente la transferencia de metales y otros productos agrícolas y manufacturados, el desarrollo de contratos de seguro, de la contabilidad y de la industria financiera, y la diseminación de experiencias y prácticas culturales hasta ese momento desconocidas. Se instaura así un proceso inédito de criollización que se tradujo en un intenso tráfico de religiones, lenguas, tecnologías y culturas. La consciencia negra en la época del primer

capitalismo emergió, en parte, a raíz de esta dinámica de movimiento y circulación. Es el producto de una tradición de viajes y de desplazamientos que se apoya en una lógica de desnacionalización de la imaginación. De hecho, este proceso de desnacionalización de la imaginación se prolongará hasta mediados del silgo XX y acompañará a la mayoría de los grandes movimientos negros de emancipación.[41]

Entre 1630 y 1780, la cantidad de africanos que desembarca en las posesiones atlánticas de Gran Bretaña supera con creces la de europeos.[42] El final del siglo XVIII constituyó, desde este punto de vista, el gran momento negro del Imperio británico. No se trata simplemente de cargueros humanos que, partiendo de depósitos y puertos de esclavos de África del Oeste y de la Bahía de Biafra, depositan hombres en Jamaica y en Estados Unidos. Junto con el macabro comercio de esclavos, cuyo objetivo es obtener ganancias, existen también movimientos de africanos libres, nuevos colonos que, siendo *black poor* de Inglaterra o refugiados de la guerra de independencia en Estados Unidos, parten de Nueva Escocia, de Virginia o de Carolina para instalarse en nuevas colonias africanas como Sierra Leona.[43]

La transnacionalización de la condición negra es, entonces, un momento constitutivo de la modernidad, mientras que el océano Atlántico es su lugar de incubación. Esta condición abarca en sí misma un abanico de situaciones muy contrapuestas que van del esclavo de la trata objeto de una venta, al esclavo por pena, el esclavo de subsistencia (doméstico de por vida), el esclavo mancebo, el esclavo arrendatario, el esclavo *manumis*, o inclusive el liberto o el nacido esclavo. Entre 1776 y 1825, Europa pierde la mayor parte de sus colonias americanas a raíz de una serie de revoluciones, de movimientos de independencia y de rebeliones. Los afrolatinos habían jugado un rol eminente en la

constitución de los imperios iberohispánicos. Habían servido no sólo de mano de obra servil, sino también como tripulantes (*crewmen*), exploradores, oficiales, colonos, propietarios de bienes raíces y, en algunos casos, como hombres libres y propietarios de esclavos.[44] Después de la disolución de los imperios y los levantamientos anticoloniales durante todo el siglo XIX, adoptarán diversos roles, ya sea como soldados o encabezando movimientos políticos. Por lo demás, las relaciones entre colonias y metrópolis cambian a partir del derrumbe de las estructuras imperiales del mundo atlántico y del surgimiento de los Estados-nación. Una clase de blancos criollos asienta y consolida su influencia.[45] Las viejas cuestiones sobre la heterogeneidad, la diferencia y la libertad logran un nuevo impulso, mientras las nuevas élites se valen de la ideología del *mestizaje* para negar y descalificar la cuestión racial. La contribución de los afroamericanos y de los esclavos negros al desarrollo histórico de América del Sur está, si no borrada, al menos severamente ocultada.[46]

Crucial, desde este punto de vista, es el caso de Haití, cuya declaración de independencia sobreviene en 1804, sólo casi veinte años después de la de Estados Unidos. El caso de Haití marca un punto de inflexión fundamental en la historia moderna de la emancipación humana. En efecto, a lo largo del siglo XVIII, es decir, durante el Siglo de las Luces, la colonia de Santo Domingo era el ejemplo clásico de la plantocracia; un orden social, político y económico jerárquico cuya cabeza estaba conformada por una cantidad relativamente reducida de grupos de blancos que rivalizaban entre sí. En el medio se hallaba un grupo de hombres libres, tanto de color como mestizos. Abajo, había una amplia mayoría de esclavos, la mitad nacida en África.[47] Contrariamente a otros movimientos de independencia, la revolución

haitiana fue el resultado de una insurrección de esclavos que dio lugar, en 1805, a una de las constituciones más radicales del Nuevo Mundo. Esta constitución prohíbe los títulos nobiliarios, instaura la libertad de culto y se opone a los conceptos de propiedad y de esclavitud, algo que la Revolución americana no se había animado a hacer. La nueva Constitución de Haití no abolía solamente la esclavitud. Autorizaba igualmente la confiscación de tierras pertenecientes a colonos franceses, decapitando de paso lo esencial de la clase dominante; abolía la distinción entre nacimientos legítimos e ilegítimos y llevaba hasta sus últimas consecuencias las ideas, en aquel entonces revolucionarias, de igualdad racial y libertad universal.[48]

En Estados Unidos, los primeros esclavos negros habían desembarcado en 1619. En la víspera de la revolución contra los ingleses, se contabilizaban más de 500.000 negros en las colonias rebeldes. En 1776, aproximadamente 5.000 se alistaron en el bando patriota como soldados aun cuando la mayoría ni siquiera gozaba del estatus de ciudadanos. Para la mayor parte de ellos, la lucha contra la dominación británica y la lucha contra el sistema esclavista iban de la mano. Así, después de desertar de las plantaciones de Georgia y Carolina del Sur, casi una decena de miles se unió a las tropas inglesas. Otros, en cambio, retirados en los pantanos y en las selvas optaron por luchar por su propia liberación. Al término de la guerra, alrededor de 14.000 negros, algunos de los cuales eran ya probablemente libres, fueron evacuados de Savannah, Charleston y Nueva York y transportados a Florida, Nueva Escocia, Jamaica y, más tarde, a África.[49] La revolución anticolonial contra los ingleses había dado como resultado una paradoja; a saber: por un lado, en la expansión de las esferas de libertad para los blancos, pero, por otro lado, en una

consolidación sin precedentes del sistema esclavista. En gran medida, los plantadores del sur habían comprado su libertad mediante el trabajo de los esclavos. Gracias a esta mano de obra servil, Estados Unidos instauró la economía de división de clases en el seno de la población blanca —división que llevó a luchas de poder de consecuencias incalculables—.[50]

A lo largo del período atlántico brevemente descrito más arriba, esta pequeña provincia del planeta denominada Europa se ubica progresivamente en una posición de liderazgo con respecto al resto del mundo. Paralelamente, en particular durante el siglo XVIII, se instalan varios discursos de verdad sobre la naturaleza, la especificidad y las formas de lo viviente, las cualidades, rasgos y características de los seres humanos, incluso de poblaciones enteras que se especifican en términos de especies, géneros o razas y que se clasifican verticalmente.[51]

Paradójicamente, es también la época durante la cual los pueblos y las culturas comienzan a ser considerados como individualidades cerradas sobre sí mismas. Cada comunidad —inclusive cada pueblo— está consolidada como un cuerpo colectivo único. La comunidad no estaría dotada únicamente de una potencia propia, sino que constituiría también la unidad de base de una historia movida por fuerzas que aparecen específicamente para destruir a otras fuerzas, en una lucha a muerte cuyo resultado final no puede ser otro que la libertad o la esclavitud.[52] Por lo tanto, la ampliación del horizonte espacial europeo va de la mano de una división y un estrechamiento de su imaginación cultural e histórica e inclusive, en ciertos casos, de una relativa clausura del pensamiento. En efecto, una vez que los géneros, las especies y las razas son identificadas y clasificadas, el pensamiento se limita a señalar las

diferencias que las distinguen. Esta relativa clausura del pensamiento no significa en absoluto la extinción de la curiosidad en sí misma. Pero desde la Edad Media hasta el Siglo de las Luces, la curiosidad, considerada como facultad del pensamiento y sensibilidad cultural, es inseparable de un formidable trabajo de fabulación que, cuando se refiere en particular a los mundos-otros, borra las fronteras entre lo creíble y lo increíble, entre lo maravilloso y lo factual.[53]

La primera gran clasificación de razas emprendida por Buffon tiene lugar en un clima donde el lenguaje sobre los mundos-otros está construido en base a los prejuicios más ingenuos y sensualistas, al tiempo que algunas formas de vida extremadamente complejas se ven reducidas a la pura simplicidad de los epítetos.[54] Éste puede denominarse el momento gregario del pensamiento occidental, durante el cual el negro es representado como el prototipo de una figura prehumana incapaz de liberarse de su animalidad, de autoproducirse y de sublevarse a la altura de su propio dios. Encerrado en sus sensaciones, tiene dificultades para romper las cadenas de la necesidad biológica, razón por la cual casi no logra darse una forma verdaderamente humana ni modelar su propio mundo. Es en este punto donde el negro se aleja de la normalidad de la especie. Por otra parte, durante el momento gregario del pensamiento occidental, y gracias a la pulsión imperialista, el acto de comprender y de aprehender se despega progresivamente de cualquier esfuerzo por conocer aquello de lo que se habla. *La razón en la historia* de Hegel representa el punto culminante de este período. Durante muchos siglos, el concepto de raza —que sabemos que, en origen, proviene de la esfera animal— servirá ante todo para nombrar las humanidades no europeas.[55] Lo que se llama entonces el «estado de raza» correspondería a un estado de degradación y a una

defección de naturaleza ontológica. La noción de raza permite que las humanidades no europeas se representen a través de la impronta de un ser inferior. Serían el reflejo empobrecido del hombre ideal del cual estarían separadas por una distancia temporal insalvable, por una diferencia casi infranqueable. Referirse a ellas sería ante todo subrayar una ausencia —la ausencia de lo-mismo— o, mejor dicho, sería poner el acento en una presencia segunda: la de los *monstruos* y los *fósiles*. Si el fósil, escribe Foucault, es «el que permite subsistir las semejanzas a través de todas las desviaciones recorridas por la naturaleza», si el fósil funciona en primer lugar como «una forma lejana y aproximativa de identidad», el monstruo, por el contrario, indica ante todo y «como en una caricatura, la génesis de las diferencias».[56] Sobre el gran tablero de las especies, de los géneros, de las razas y de las clases, el negro, en su oscuridad magnífica, representa la síntesis de estas dos figuras. Sin embargo, el negro no existe en sí mismo. Esta producido constantemente. Producir al negro es producir un lazo social de sumisión y un *cuerpo de extracción*, es decir, un cuerpo completamente expuesto a la voluntad de un amo que se empeña en obtener de él la máxima rentabilidad. Objeto sumiso y maleable a voluntad, el negro es también el nombre de una injuria, el símbolo del hombre que lucha contra el azote y el sufrimiento en un campo de batalla que opone a grupos y a fracciones segmentadas social y racialmente. En particular, ese es el caso en la mayor parte de las plantocracias insulares del Caribe. Estas plantocracias constituyen universos segmentarios donde la ley de la raza descansa tanto en la confrontación entre plantadores blancos y esclavos negros, como en la oposición entre los negros y los «libres de color» —muy a menudo mulatos liberados—, algunos de los cuales son propietarios de esclavos.

El negro de la plantación es por lo demás una figura múltiple. Es cazador de esclavos evadidos y fugitivos, verdugo y ayudante de verdugo, esclavo de talento, guía, doméstico, cocinero, liberado que permanece sumiso, concubino, trabajador campesino afectado al corte de caña, responsable de fábrica, operario de máquinas, acompañante de su amo, ocasional guerrero. Estos roles están lejos de ser estables. En función de las circunstancias, un rol puede «darse la vuelta» y transformarse en su opuesto. La víctima de hoy puede, mañana, transformarse en verdugo al servicio de su amo. No es infrecuente que el liberado de ayer, hoy se convierta en propietario y cazador de esclavos. Por otra parte, el negro de la plantación es aquél que está socializado en el odio hacia los otros y sobre todo hacia otros negros. Lo que caracteriza, sin embargo, a la plantación no son solamente las formas segmentarias de la sumisión, la desconfianza, las intrigas, rivalidades y recelos; el juego movedizo de favores, las tácticas ambivalentes hechas de complicidades, arreglos de toda índole, conductas de diferenciación caracterizadas por la reversibilidad de roles. Es también el hecho de que el lazo social de explotación no está dado de una vez y para siempre. Al contrario, es cuestionado todo el tiempo y debe ser producido y reproducido sin cesar a través de una violencia de tipo molecular que sutura y satura la relación servil.

De tanto en tanto, la plantación estalla en levantamientos, insurrecciones y complots serviles. Institución paranoica, vive constantemente bajo el régimen del miedo. En varios aspectos, posee todas las características de un campo, de un parque y de una sociedad paramilitar. Por más que el señor esclavista multiplique coerciones, cree cadenas de dependencia entre él y sus esclavos, alterne terror y evergetismo, su existencia está permanentemente habitada por el

espectro de la exterminación. El esclavo negro, en cambio, es por un lado aquél que se encuentra constantemente en el umbral de la revuelta, tentado de responder al llamado lancinante de la libertad o de la venganza; pero por otro lado es también aquél que, en un gesto mayúsculo de envilecimiento y de abdicación radical del sujeto, busca proteger su vida dejándose utilizar por el proyecto de avasallamiento de sí y de otros esclavos.

Por lo demás, entre 1620 y 1640, en particular en Estados Unidos, las formas de servidumbre permanecen relativamente imprecisas. El trabajo libre coexiste con el trabajo forzado —que es una forma de esclavismo no definitivo de duración determinada— y la esclavitud —hereditaria o no—. Existen profundas divisiones de clase en el seno del colonato. Ellas oponen también el colonato a la masa de esclavos que, por cierto, constituyen una clase multirracial. Esta bifurcación se produce entre 1630 y 1680. De esta época data verdaderamente el nacimiento de la sociedad de plantación. El principio de servidumbre de por vida de la gente de origen africano estigmatizada por su color se transforma progresivamente en la regla. Los africanos y su descendencia se transforman en esclavos de por vida. Así, se afirman claramente las distinciones entre sirvientes blancos y esclavos negros. La plantación se transforma gradualmente en una institución económica, disciplinaria y penal. En consecuencia, los negros y sus descendientes pueden de ahora en adelante ser comprados por siempre y para siempre.

A lo largo del siglo XVII, un inmenso trabajo legislativo viene a sellar el destino de los negros. La fabricación de sujetos de raza en el continente americano comienza a través de su destitución cívica y, en consecuencia, excluyéndolos de los privilegios y derechos garantizados a otros habitantes de las colonias. Por consiguiente, dejan de ser

considerados hombres *como todos*. Y como una extensión de la esclavitud de por vida, esta situación se transmite a sus hijos y a los descendientes de éstos. Esta primera fase se completa con un largo proceso de construcción de la incapacidad jurídica. La pérdida del derecho de apelación en tribunales hace del negro una no-persona desde un punto de vista jurídico. A este dispositivo jurídico se añade una serie de códigos de esclavitud que son, en sí mismos, a veces, el resultado de levantamientos de esclavos. Aproximadamente en el año 1720, una vez completada esta codificación, se puede afirmar que la *estructura negra del mundo*, que existía ya en las Indias occidentales, aparece oficialmente en Estados Unidos junto con la plantación, que es su corsé.

En cuanto al negro, de ahora en adelante no es otra cosa que un bien mueble, al menos desde un punto de vista estrictamente legal. Desde 1670, se planteaba la cuestión de saber cómo poner a trabajar a una gran cantidad de mano de obra en aras de una producción destinada al comercio de larga distancia. La invención del negro constituye la respuesta a esta pregunta. El negro es, en efecto, la rueda de engranaje que, al permitir crear por medio de la plantación una de las formas más eficaces de acumulación de riquezas en aquella época, acelera la integración del capitalismo mercantil, del maquinismo y del control del trabajo subordinado. La plantación representa en esa época una innovación de envergadura, y no simplemente desde el punto de vista de la privación de la libertad, del control de la movilidad de la mano de obra y de la aplicación ilimitada de la violencia. La invención del negro abre igualmente el camino a innovaciones cruciales en la actividad del transporte, de la producción, de la comercialización y de los seguros.

Pero no todos los negros son esclavos, independientemente de que sean del Caribe o de Estados Unidos. Especialmente en Estados Unidos,

la racialización de la servidumbre había empujado a los blancos —y, sobre todo, a los «blancos pobres» prestatarios de cualquier tipo de trabajo— a distinguirse lo más posible de los africanos reducidos al estatus de esclavos. Los hombres libres experimentaban el temor de que los muros que los separaban de los esclavos no fueran lo suficientemente herméticos. Sin embargo, tarde o temprano todo el hemisferio debió enfrentarse a la experiencia de convivir con hombres libres de color, algunos de los cuales fueron propietarios de tierras y de esclavos, e inclusive de trabajadores forzados blancos. Así, una población libre de color fue incrementándose gradualmente como resultado de las olas de liberación allí donde éstas eran posibles, de las uniones mixtas entre esclavas negras y blancos libres o entre mujeres blancas libres y negros. En el Caribe en particular, el fenómeno de blancos con concubinas negras se convirtió en algo relativamente familiar. Pese a que oficialmente la segregación racial fuera práctica común, el libertinaje interracial y el concubinato con mujeres de color, libres o serviles, era algo frecuente entre las élites blancas.[57]

1.2. Recalibración

Cierto es que el siglo XXI no es el siglo XIX, ese período en donde, en virtud del auge colonial en África, se asiste a una biologización decisiva de la raza en Occidente. El siglo XIX es también la época durante la cual, a través del pensamiento evolucionista darwiniano y postdarwiniano, se expanden en muchos países estrategias eugenésicas y se generaliza la obsesión por la degeneración y el suicidio.[58] No obstante, a causa del proceso de mundialización y de los efectos contradictorios que éste ha provocado en todas partes, la lógica de la raza vuelve a irrumpir en la consciencia contemporánea.[59] En casi todas partes del mundo ha

tomado un nuevo impulso la fabricación de sujetos de raza.[60] Al prejuicio del color —que es una herencia de la trata de esclavos y se tradujo en instituciones de segregación como ocurrió durante las «leyes Jim Crow» en Estados Unidos y en el caso del régimen del *apartheid* en Sudáfrica— al racismo antisemita y al modelo colonial de bestialización de grupos considerados inferiores, se añaden ahora nuevas invariantes del racismo. Éstas se caracterizan por la mutación de las estructuras del odio y la recomposición de las figuras del enemigo íntimo.[61] Después de un breve interludio, el final del siglo XX y el comienzo del nuevo siglo coinciden en el retorno del abordaje biológico para llevar a cabo distinciones entre grupos humanos.[62] Lejos de señalar el final del racismo, el pensamiento genómico revela una nueva manifestación de la lógica de raza.[63] Sea para la exploración de raíz genómica de enfermedades en ciertos grupos o para trazar raíces u orígenes geográficos de individuos, el recurso a la genética tiende a confirmar las tipologías raciales del siglo XIX —blanco caucásico, negro africano, amarillo asiático—.[64] La misma sintaxis racial se encuentra en los discursos sobre las tecnologías reproductivas en forma de selección de embriones, incluso en los lenguajes que atañen a la planificación de la vida en general.[65]

Ocurre lo mismo con las diversas formas de manipulación de la vida y con la hibridación de elementos orgánicos, animales y artificiales. De hecho, nada impide que, en un futuro más o menos lejano, las técnicas genéticas sean utilizadas para gestionar las cualidades poblacionales y separar las razas consideradas «indeseables» a través de la selección de embriones trisonómicos o de embriones nacidos del teriomorfismo —hibridación con elementos animales— o de la «ciborgización» —hibridación con elementos artificiales—. No se descarta tampoco llegar

a un punto en el que el rol de la medicina deje de ser solamente retrotraer a un estado de normatividad un organismo destruido por la enfermedad, y en el que la acción médica consista, en cambio, en remodelar la vida en sí misma en función de determinismos raciales y conforme a un proceso de ingeniería molecular. Raza y racismo, en consecuencia, no tienen únicamente un pasado en común. También comparten un futuro en el que la posibilidad de transformar lo viviente y crear especies mutantes no parece estar reservado únicamente al universo de la ficción.

Las transformaciones del modo de producción capitalista durante la segunda mitad del siglo XX no explican en sí mismas la reaparición y las diversas metamorfosis de la bestia. Pero constituyen su innegable telón de fondo al igual que los inmensos progresos en tecnología, biología y genética.[66] Así, se instaura una nueva economía política de lo viviente irrigada por los flujos internacionales del saber, y que tiene como componentes privilegiados las células, los tejidos y los órganos, tanto como las patologías, las terapias y la propiedad intelectual.[67] De la misma manera, la reactivación de la lógica de raza trae aparejada una potenciación de la ideología de la seguridad, la instauración de mecanismos orientados a calcular y minimizar riesgos y a hacer de la protección la moneda de cambio de la ciudadanía.

En particular, ése es el caso en materia de gestión de flujos y de movilidad, en un contexto donde, se cree, la amenaza terrorista obedece cada vez más a individuos reagrupados en células y a redes distribuidas en la superficie del planeta. En estas condiciones, la «santuarización» del territorio se convierte en una condición estructural de la seguridad poblacional. Para ser efectiva, esta santuarización requiere de cada persona que se quede en casa; o, de todos aquellos que viven y se

mueven en un territorio nacional determinado que sean capaces de comprobar su identidad a todo momento; también, que se pueda acumular un saber tan exhaustivo como sea posible sobre cada individuo; y que el control de los movimientos de los extranjeros se efectúe tanto en las fronteras como a distancia, y preferentemente en sus países de origen.[68] El gran movimiento de digitalización llevado a cabo en casi todas partes del mundo obedece en parte a esta misma lógica. Porque la idea es que cualquier securización óptima requiere necesariamente la instalación de dispositivos globales de control de individuos y el apoderamiento de un cuerpo biológico que no sólo es múltiple, sino también móvil.

En sí misma, la protección no concierne únicamente a la ley. Por el contrario: también se ha transformado en una cuestión biopolítica. Los nuevos dispositivos de seguridad no solamente vuelven a tener en cuenta elementos de regímenes anteriores —regímenes disciplinarios y penales del esclavismo, elementos de guerras coloniales de conquista y ocupación, técnicas jurídico-legales de excepción— que se ponen en funcionamiento, nanocelularmente, junto con tácticas propias de la edad genómica y de la «guerra contra el terror». Apelan, también, a técnicas elaboradas durante las guerras contrainsurreccionales de la época de la descolonización, de las «guerras sucias» del conflicto Este-Oeste —Argelia, Vietnam, África austral, Birmania, Nicaragua— y de experiencias de institucionalización de dictaduras depredadoras por todo del mundo, bajo el impulso o la complicidad de agentes de información al servicio de potencias occidentales.

Por otra parte, la potenciación del Estado securitario en las condiciones actuales trae aparejada una remodelación tecnológica del mundo y una exacerbación de los modos de asignación racial.[69] Frente a

la transformación en todo el mundo de la economía de la violencia, los regímenes democráticos liberales se consideran a partir de ahora en estado de guerra casi permanente contra enemigos nuevos, huidizos, móviles y reticulares. El teatro de esta nueva forma de guerra —que exige una concepción de la «defensa total» y una elevación de los umbrales de tolerancia a favor de la excepción y la derogación— es al mismo tiempo externa e interna. Su conducta exige que se establezcan dispositivos panópticos rigurosos y un control creciente de personas —de ser posible a distancia— a partir de las huellas que van dejando tras de sí.[70] El paradigma clásico de combate —que opone dos entidades en un campo de batalla bien delimitado, con un riesgo de muerte recíproco— es sustituido por una lógica vertical que opone a dos protagonistas: una víctima y un depredador.[71] El depredador dispone de un dominio casi exclusivo de los espacios aéreos de los que se sirve para determinar, a su antojo, la elección de objetivos, lugar, tiempo y naturaleza de los ataques.[72] El carácter cada vez más vertical de la guerra y la utilización creciente de máquinas sin piloto hace que matar al enemigo se asemeje más y más a un videojuego —con sus consecuentes dosis de sadismo, espectáculo y diversión—.[73] Más aún: la conducta de estas nuevas formas de guerra a distancia requiere una analogía sin precedentes entre las esferas civil, policial y militar, por un lado, y las esferas de la información, por otro.

En un momento dado, las esferas de la información se reconfiguran. Las estructuras de la información dejan de ser únicamente simples aparatos de Estado. De ahora en adelante, todo pasa a ser cuestión de cadenas cuya única exterioridad es formal; cadenas que, para funcionar adecuadamente, deben movilizar un conjunto de potencias privadas y prolongarse en grandes entidades comerciales que se vuelven necesarias

para la vigilancia de masas. A la vez, su objetivo pasa a ser el mundo cotidiano, el mundo de la vida, el de las relaciones, el de la comunicación —en particular, por medio de las tecnologías electrónicas — y el de las transacciones. Es cierto que la concatenación entre dispositivos de mercado y dispositivos de Estado no es total. Sin embargo, en las condiciones contemporáneas, tiene por efecto facilitar la transformación del estado liberal en una *potencia de guerra*, en un momento en el que —y esto es patente hoy en día— el capital no sólo jamás abandonó su fase de acumulación primitiva, sino que, para hacerlo, hizo un uso constante de los subsidios raciales.

En este contexto, el ciudadano es redefinido como sujeto y como beneficiario de la vigilancia. Ésta se ejerce de manera privilegiada a través de la transcripción en huellas digitales de características biológicas, genéticas y comportamentales. En este nuevo régimen tecnotrónico caracterizado por la miniaturización, la desmaterialización y la fluidez en la administración de la violencia estatal, las huellas —digitales, del iris, de la retina, de la voz, incluso de la forma de la cara— permiten medir y archivar la unicidad de los individuos. Las partes identificativas del cuerpo humano se convierten en la piedra angular de sistemas inéditos de identificación, vigilancia y represión.[74] Ahora bien, si el Estado securitario concibe la identidad y el movimiento de individuos —incluidos sus ciudadanos— como fuente de peligros y riesgos, la generalización en el uso de datos biométricos como fuente de identificación y de automatización del reconocimiento facial tiende aún más a la constitución de una nueva especie de población predispuesta al aislamiento y al encierro.[75] Es por eso que, en el contexto de la ola antimigratoria en Europa, categorías poblacionales enteras son indexadas para luego ser sometidas a diversas formas de asignación

racial. Éstas hacen del migrante legal o ilegal la figura de una categoría esencial de la diferencia,[76] que puede ser percibida como cultural o religiosa, incluso lingüística. Y al inscribirse supuestamente en el cuerpo mismo del sujeto migrante, también se hace visible en el plano somático, fisonómico e inclusive genético.[77]

Por lo demás, la guerra y la raza resurgen transformadas en problemas centrales del orden internacional. Sucede exactamente lo mismo con la tortura y los fenómenos de encarcelamiento masivos. La diferencia entre la guerra y la paz no solamente tiende a difuminarse: la guerra se transforma en «un gigantesco proceso de trabajo» y el orden militar tiende a imponer su modelo al «orden público del estado de paz».[78] Si ciertas ciudadelas se derrumban, otros muros, en cambio, se fortifican.[79] Al igual que en el pasado, el mundo contemporáneo permanece modelado y condicionado profundamente por esa forma ancestral de vida cultual, jurídica y política que son la clausura, la muralla, el muro, el campo, el círculo y, a fin de cuentas, la frontera.[80] Los procedimientos de diferenciación, de clasificación y de jerarquización con propósitos de exclusión, de expulsión, inclusive de erradicación, se reactivan en todas partes del mundo. Así, se dejan oír nuevas voces que proclaman que el universal humano ya no existe más, o que éste se limita a lo que es común no ya a todos, sino a algunos hombres solamente. Otros, en cambio, hacen valer la necesidad individual de santuarizar su propia ley y su propio lugar de residencia o vivienda consagrando sus propios orígenes y su propia memoria a lo divino. Así, se ponen a resguardo de cualquier tipo de interrogación de naturaleza histórica, a la vez que se establecen de manera definitiva en un campo completamente teológico. Al igual que el comienzo del siglo XIX, el inicio del siglo XXI constituye desde este punto de vista una gran

momento de división, de diferenciación universal y de búsqueda de la identidad pura.

1.3. El sustantivo «negro»

En estas condiciones, el sustantivo «negro», que es el punto de anclaje de este libro, es menos polémico de lo que parece. Al resucitar este término que pertenece a la era del primer capitalismo, lo que se pretende no es solamente cuestionar la ficción de unidad que lleva implícito. Ya en su tiempo, James Baldwin había sugerido que el negro no estaba dado como una categoría a priori. A pesar de ciertos vínculos ancestrales, casi no había testimonios de una unidad automática entre el negro de Estados Unidos, el del Caribe y el de África. Por ejemplo, la presencia de los negros del Caribe en Estados Unidos databa, por lo menos, del siglo XVII. En aquella época, los esclavos provenientes de Barbados representaban una porción importante de la población de Virginia. En muchos sentidos, Carolina del Sur fue, hasta comienzos del siglo XVIII, la subcolonia de Barbados. La cantidad de negros llegados del Caribe creció sensiblemente al concluir la guerra civil estadounidense. Entre 1850 y 1900 se pasó de 4.067 a 20.236 individuos. La mayoría de los recién llegados eran artesanos, docentes, predicadores, inclusive juristas y médicos.[81] La contribución de los afrocaribeños al internacionalismo negro y al auge del radicalismo en Estados Unidos y en África fue considerable. Por otra parte, en los conflictos de diferente índole que acompañaron este proceso se reveló, en muchos casos, la distancia que separaba a los negros de América de los de las islas.[82]

África, los negros de América y los de las islas del Caribe debieron aprender a experimentar esa distancia, en primer lugar, bajo la forma de

un diferendo.[83] La mayoría de los pensadores negros de la época reivindicaban tanto su africanidad como su americanidad. Muy pocos eran aquéllos que buscaban separarse.[84] Al mismo tiempo que constituyen una minoría no deseada en sus países de nacimiento, los negros de Estados Unidos pertenecen a un «nosotros» americano, a una subcultura fundamentalmente americana y *lumpen*-atlántica a la vez. Esto explica el motivo de la «doble consciencia» que, en autores como Ralph Ellison, puede llegar al extremo de la negativa a reconocer la más mínima filiación africana.[85] Trazos de una realidad que se ha vuelto irreconocible —una cesura, suspensiones, la discontinuidad—, aquellos negros que entraban en contacto con África o que directamente decidían irse a vivir allí, jamás podían evitar el desarraigo, asaltados al mismo tiempo tanto por la extrañeza como por su carácter voraz.[86] En los hechos, el encuentro con los negros de África constituía siempre un encuentro con un *otro-ajeno*.[87]

Así, más allá de la dispersión, una larga tradición de co-identificación y de *preocupación mutua* caracterizó las relaciones de los negros entre sí.[88] En su «Carta sobre las relaciones y los deberes de los hombres libres de color de América y África», Alexander Crummel establece, desde el comienzo, el principio de una comunidad de parentesco entre África y todos sus «hijos» que viven en «países lejanos». En virtud de esta relación de parentesco y filiación, los conmina a hacer valer sus derechos como herederos. Para Crummel, este derecho de herencia, de origen ancestral, no contradice en absoluto el deseo de pertenencia de pleno derecho al «país de nacimiento»; Estados Unidos. Reivindicar el parentesco con África y contribuir a su regeneración es un acto de amor y de respeto a sí mismos. Es, dice Crummel, deshacerse de la mortaja que los negros han debido vestir desde las profundidades de esa tumba

que fue la esclavitud. Así, el África de Crummel presenta dos rasgos distintivos: por un lado, es el miembro amputado de la modernidad; postrada en la idolatría y las tinieblas, vive en la espera de la Revelación. Por otro lado, África es el país de las riquezas naturales insondables. Sus recursos naturales son colosales. Es por ello que, al tiempo que se perfila una «búsqueda de sus tesoros», sus hijos lejanos no pueden autoexcluirse de la mesa de reparto. África saldrá de la caverna y aflorará a la luz del mundo a través del comercio y la evangelización. Su salud vendrá del exterior a partir de su transformación en un Estado cristiano.[89]

A partir de esta preocupación recíproca, entre el negro de Estados Unidos, el del Caribe y el de África, no sólo se estableció un diálogo recíproco con un *otro-ajeno*. Lo que también se erigió fue, en muchos casos, un diálogo con *otros como yo*, es decir, con una humanidad castrada, con una vida a la que hay que liberar a toda costa y que necesita ser curada. En este encuentro, África cumple el papel de fuerza plástica, casi poético-mítica, que remite constantemente a un «antes del tiempo» de la sumisión; una fuerza que, se espera, permitirá transformar y asimilar el pasado, curar las heridas más terribles, reparar pérdidas, construir una historia nueva a partir de acontecimientos antiguos y, según las palabras de Nietzsche refiriéndose a otro tema, «reconstituir a partir de sus propios fondos las formas destrozadas».[90]

Pero esta constelación estará constantemente trabajada en filigrana por otra, constituida por las fuerzas que vaticinan que el negro jamás encontrará paz, reposo ni libertad en América. Y que, para que finalmente aparezca su genio propio, deberá emigrar.[91] En esta constelación, la relación entre libertad y territorio es indisociable. De nada sirve crear instituciones propias en un contexto de segregación

agravada, sumar expertos y ganar en respetabilidad, si el derecho de ciudadanía, frágil y revocable, es puesto constantemente en tela de juicio. Además, hace falta una nación propia, un Estado propio al que defender.[92]

Este pensamiento del éxodo se consolida específicamente entre 1877 y 1900 y se expresa bajo la forma de tres proyectos distintos. El primero es un proyecto de colonización que posee una dimensión racista en la medida en que, dirigido mayoritariamente por la American Colonization Society, tiene como objetivo primordial liberar a Estados Unidos de su población negra deportándola a África. El segundo proyecto consiste en una emigración libre, acelerada, es cierto, por el aumento de la violencia y del terrorismo racial particularmente en el sur. El tercero se desarrolla en el contexto del expansionismo americano entre los años 1850 y 1900. Henry Blanton Parks, por ejemplo, estima que los negros de América y los africanos forman dos razas distintas y que, debido al contacto prolongado con la civilización, los negros de América han evolucionado más que los indígenas de África.[93] Estos últimos, en cambio, han conservado una fuerza primaria. Combinada con lo que los negros de América aportarían tras siglos de acostumbrarse a la civilización, esa fuerza sería capaz de reanimar la virilidad de la raza negra en general.[94]

A primera vista, la razón negra consiste entonces en una suma de voces, de enunciados y discursos, saberes, comentarios y tonterías cuyo objeto es «la cosa» o la «gente de origen africano», así como aquello que, se diría, constituye su nombre y su verdad —sus atributos y cualidades, su destino y sus significaciones como segmento empírico del mundo—. Compuesta por múltiples estratos, esta razón data por lo menos de la Antigüedad. Sus raíces griegas, árabes o egipcias, inclusive chinas, fueron ya el objeto de varios estudios.[95] Desde sus orígenes, la

razón negra consiste en una actividad primaria de fabulación. Se trata, en lo esencial, de aislar rasgos reales o comprobados, de tejer historias y constituir imágenes. Sin embargo, la Edad Moderna constituye un momento decisivo de su formación: por un lado, gracias a los relatos de viajeros, exploradores, soldados y aventureros, mercaderes, misioneros y colonos; y por otro lado, gracias a la constitución de una «ciencia colonial» cuyo último avatar es el «africanismo». Sociedades científicas, exposiciones universales, museos, colectas de *amateurs* de «arte primitivo», forman una gama de intermediarios e instituciones que, por aquel entonces, participan en la consolidación de esta razón y en su transformación en sentido común o en *habitus*.

La razón negra no es únicamente un sistema de relatos y discursos con pretensión erudita. Es también el reservorio que otorga justificación a la aritmética de la dominación de raza. La preocupación de verdad no le es ajena, por cierto. Sin embargo, su función principal es codificar las condiciones en las que aparece y se manifiesta un sujeto de raza al que se denominará negro o, más tarde y bajo condiciones coloniales, el indígena: ¿quién es?, ¿cómo lo reconocemos?, ¿qué lo diferencia de nosotros?, ¿puede transformarse en nuestro semejante?, ¿cómo gobernarlo y para qué?[96] En este contexto, la *razón negra* designa un conjunto de discursos y de prácticas. Designa, en suma, el trabajo cotidiano que consistió en inventar, contar y hacer circular fórmulas, textos y rituales para lograr el advenimiento del negro como sujeto de raza y exterioridad salvaje; trabajo cotidiano cuyo fin era hacer del negro un sujeto susceptible de descalificación moral y de instrumentalización práctica. Es posible denominar este primer texto la *consciencia occidental del negro*. Al buscar una respuesta para la pregunta ¿quién es?, Occidente se esfuerza en nombrar una realidad que

le es exterior y a la que pretende situar en relación a un yo considerado como el centro de toda significación. Así, a partir de esta posición, todo lo que no es idéntico a sí es anormal.

El contrapunto de este primer texto —a decir verdad, una constelación que no termina de modificarse con el paso del tiempo y que, siempre, adopta formas múltiples, contradictorias y divergentes— es un segundo texto que se pretende a la vez gesto de autodeterminación, modalidad de presencia de sí, mirada interior y utopía crítica. Este segundo texto es una respuesta a otra categoría de interrogaciones formuladas en primera persona del singular: ¿quién soy yo?, ¿soy, en realidad, aquél que dicen que soy?, ¿es verdad que yo no soy otra cosa más que *eso* —es decir, mi *aparecer*, lo que se dice y se ve de mí—?, ¿cuál es mi verdadero estado civil e histórico?.[97] Si la consciencia occidental del negro constituye un *juicio de identidad*, este texto segundo es, por el contrario, una *declaración de identidad.* A través de él, el negro dice de sí mismo que es aquél sobre quien no se tiene poder de influencia; aquél que no se encuentra allí donde se dice que está, y mucho menos allí donde se lo busca; aquél que, por el contrario, se encuentra allí donde no se piensa que está.[98]

Esta segunda escritura presenta una cierta cantidad de rasgos distintivos que es necesario recapitular, aunque sólo sea brevemente. En primer lugar, es una escritura que se esfuerza en fundar un archivo. La fundación de un archivo es necesaria para poder restituir los negros a su historia. Pero es una tarea singularmente complicada. En efecto, todo lo que los negros han vivido como historia no ha dejado huellas necesariamente; y, por otra parte, cuando las hubo, no todas se pudieron conservar. Por consiguiente, la pregunta que surge es: ¿cómo, ante la ausencia de marcas, de fuentes historiográficas, escribir la historia? A

simple vista, entonces, la historia de los negros puede construirse únicamente a partir de fragmentos movilizados para dar cuenta de una experiencia fragmentaria en sí misma: la de un pueblo impreciso, inmerso en la lucha por definirse no ya como un conjunto heterogéneo, sino como una comunidad cuyas manchas de sangre se ven por toda la superficie de la modernidad.

Esta escritura vuelca todos sus esfuerzos en producir el advenimiento de una comunidad que debe forjarse a partir de restos dispersos en todas partes del mundo. En el hemisferio occidental, la realidad es la de un grupo compuesto por esclavos y hombres libres de color que, en la mayoría de los casos, viven en las zonas grises de una ciudadanía nominal, en medio de un Estado que, a la vez que celebra la libertad y la democracia, no deja de ser esclavista en sus principios. Durante este período, la escritura de la historia tiene una dimensión performativa cuya estructura es, en muchos sentidos, de carácter teológico. El objetivo es, en efecto, escribir una historia que reabra, para los descendientes de esclavos, la posibilidad de volver a ser agentes de la historia.[99] En la prolongación de la emancipación y de la reconstrucción, escribir la historia se concibe, más que nunca, como un acto de imaginación moral. El gesto histórico por excelencia consiste, de ahora en adelante, en producir el paso del estatus de esclavo al de un ciudadano *como los otros*. La *comunidad nueva*, la de los hombres libres, se entiende a partir de ahora como aquella formada por sujetos que se vinculan a partir de una misma fe, una idea del trabajo y de la respetabilidad, del deber moral, de la solidaridad y de la obligación.[100] Sin embargo, esta identidad moral debe adoptar su forma bajo condiciones de segregación, de violencia extrema y de terror racial.[101]

La declaración de identidad característica de esta segunda escritura

procede, empero, de una profunda ambigüedad. En efecto, aunque se exprese en primera persona y en modo autoposesivo, su autor es un sujeto golpeado por la constatación de haberse vuelto extranjero para sí mismo; un sujeto que busca, no obstante, asumir la responsabilidad del mundo dándose a sí mismo su propia razón de ser.[102] Su horizonte de expectativas es la participación cabal en la historia empírica de la libertad —una libertad indivisible en el seno de una «humanidad mundial».[103] Ésa es, pues, la otra vertiente de la *razón negra*; aquélla donde la escritura busca conjurar el demonio del primer texto, así como la estructura de sumisión que éste lleva implícita; aquélla donde la escritura misma brega por evocar, salvar, activar y reactualizar la experiencia originaria —la tradición— y encontrar la verdad de sí ya no fuera de sí, sino a partir de su propio suelo.

Existen profundos desajustes temporales, pero también innegables solidaridades entre este segundo texto y el primer texto al que pretende refutar. En cualquier caso, el segundo texto lleva de un lado a otro las huellas, las marcas, el incesante zumbido, inclusive el mandato insensible y la miopía del primero, incluso allí donde se da la más flagrante reivindicación de ruptura. Este texto se llama la *consciencia negra del negro* y tiene características propias. Texto literario, biográfico, histórico y político, es el producto de un internacionalismo políglota.[104] Nace en las grandes metrópolis de Estados Unidos y el Caribe, de Europa y, con el tiempo, de África. Es en esta vasta red mundial donde circulan ideas y se constituye, como tal, un imaginario negro moderno.[105] Los creadores de este imaginario son, la mayoría de las veces, gente en movimiento que va constantemente de un continente a otro. Implicados a veces en la vida cultural y política americana y europea, participan activamente en la mundialización intelectual de su

tiempo.[106]

Este texto es también el fruto de una larga historia de radicalidad engendrada por las luchas abolicionistas y la resistencia al capitalismo.[107] En particular, a lo largo del siglo XIX, esta resistencia es impulsada mayormente por el anarquismo internacional, principal vehículo de oposición al capitalismo, la esclavitud y al imperialismo. Pero también es encabezada por numerosas corrientes humanitarias y filantrópicas cuyas luchas, recuerda Paul Gilroy, establecen las fundamentos de una genealogía alternativa de derechos humanos. El contenido de este segundo texto aparece marcado principalmente por el esfuerzo de los pueblos sometidos a la colonización y a la segregación por deshacerse de las jerarquías raciales. En este contexto, su *intelligentsia* desarrolla formaciones de conciencia colectiva que abrazan la epistemología de la lucha de razas propiamente dicha, al mismo tiempo que combaten las dimensiones ontológicas que resultan de la fabricación de sujetos de raza.[108]

La noción de razón negra remite en consecuencia a estas diferentes vertientes de una misma trama, de una misma constelación. Más aún: se refiere a un litigio, a un diferendo. Porque históricamente existe, sin dudas, un diferendo negro indisociable de la problemática de la modernidad. Hay algo constantemente *puesto en cuestión* en el sustantivo negro, que tiene que ver, en primer lugar, con lo que se ha dado en llamar «el hombre» en su relación con el animal, pero que remite, también, a la relación entre la razón y el instinto. La expresión «razón negra» indica el conjunto de deliberaciones que conciernen a la distinción entre el impulso del animal y la *ratio* del hombre. Precisamente, el negro es el testimonio vivo de la imposibilidad misma de tal distinción. Y esto porque, si se da por cierto lo que señala cierta

tradición de la metafísica occidental, o el negro es un «hombre» que no es verdaderamente *uno para nosotros*, o directamente no es *uno como nosotros*. Es decir, que si el hombre se opone a la animalidad, ese no sería el caso del negro, que mantendría dentro de sí, en un estado de cierta ambigüedad, la posibilidad animal. Cuerpo extranjero en nuestro mundo, está habitado, como debajo de un pliegue, por el animal. En consecuencia, debatir sobre la *razón negra* supone retomar el conjunto de disputas que remiten a las reglas de definición del negro; debatir sobre aquello por lo que se reconoce al negro, sobre aquello por lo que se llega a identificar al espíritu animal que lo posee y sobre las condiciones en las cuales la *ratio* puede penetrar y gobernar esta *animalitas*.

En segundo lugar, la expresión «razón negra» remite a las tecnologías —leyes, reglamentos, rituales— que se despliegan y a los dispositivos que se instalan con el objetivo de someter la animalidad al cálculo. El cálculo tiene como ambición última inscribir el animal en el círculo de la extracción. Ahora bien, esta tentativa de inscripción es fundamentalmente paradójica. Por un lado, exige que su precio sea calculado con facilidad —facticidad—, aun cuando esa inscripción carece casi de precio pues está vaciada de todo valor. Ese vacío de valor es, aparentemente, una ausencia de valor en sí mismo o, inclusive, la presencia de un valor que se conjuga siempre en potencial. Por otro lado, una operación de ese tipo revela la dificultad que supone medir lo incalculable. Esa dificultad procede, en parte, del hecho de que *aquello* que debe ser calculado forma parte de las cosas ontológicas que el pensamiento en sí mismo no puede pensar, aun cuando haga todo lo posible por querer pensarlas, aunque sólo sea en el vacío. Por último, el término «razón negra» remite a lo que, por principio, no exige rendir

cuenta alguna, puesto que, al estar «fuera de cálculo», al no ser susceptible de ser contabilizado, es partícipe de una antieconomía. Además, la razón negra no tiene necesidad de justificación, puesto que no funda absolutamente nada. Y tampoco hay necesidad alguna de dar cuenta de ella, puesto que, en rigor a la verdad, no se funda por derecho, y cualquier cálculo propiamente dicho jamás puede garantizar, con seguridad, su precio o valor exactos.

1.4. Apariencias, verdad y simulacros

Entonces, y para referirnos a ella con propiedad, ¿qué quiere decir la palabra «raza»? Por lo pronto, no basta con decir de la raza que carece de esencia, ni que es apenas el efecto, el perfil o el recorte móvil de un perpetuo proceso de poder, o de incesantes transacciones que modifican, desplazan y hacen deslizar su contenido; tampoco es suficiente con afirmar que, como no tiene profundidad, puesto que carece de interior, la raza consiste simplemente en las prácticas exteriores que la constituyen como tal.[109] Del mismo modo, tampoco basta con afirmar que se trata de un complejo de micro-determinaciones, un efecto internalizado de la mirada del otro y una manifestación de creencias y deseos tan insatisfechos como inconfesables.[110] Por una parte, raza y racismo forman parte de procesos fundamentales del inconsciente. En esto, se relacionan con las dificultades del deseo humano: apetitos, afectos, pasiones y temores. Simbolizan, ante todo, el recuerdo de un deseo originario fallido o inclusive un traumatismo cuyas causas no tienen que ver, por lo común, con la o las víctimas del racismo. Por otra parte, la raza no depende únicamente de un efecto óptico ni se abre paso solamente a través de un mundo de sensaciones. Es un modo de asentar y de afirmar el poder y, sobre todo, una realidad especular y una fuerza

pulsional. Para que pueda operar como afecto, pulsión y *speculum*, la raza debe hacerse imagen, forma, superficie, figura y, fundamentalmente, estructura imaginaria. Y es precisamente entendida como estructura imaginaria como escapa a las limitaciones de lo concreto, de lo sensible, inclusive de lo finito, al mismo tiempo que participa *de* y se manifiesta inmediatamente *en* lo sensible. Su fuerza proviene de la capacidad de funcionar como puntal desesperado de la estructura de un *yo* desfallecido. Esto se logra gracias a su capacidad de romper y de producir, sin interrupciones, objetos esquizofrénicos, y gracias a su poder para poblar y repoblar el mundo con sustitutos y seres a designar.

Por otra parte, lo propio de la raza o del racismo es que siempre suscita o engendra un doble, un sustituto, un equivalente, una máscara, un simulacro. Convoca a la vista de todos un rostro humano auténtico. El trabajo del racismo consiste en relegar ese rostro al trasfondo o en recubrirlo con un velo. En lugar de esa cara, se hace ascender desde las profundidades de la imaginación un fantasma de cara, un simulacro de rostro, inclusive una silueta, para que ocupen el lugar de un cuerpo y un rostro de hombre. El racismo consiste, en consecuencia y ante todo, en sustituir por *otra realidad* aquello que es *otra cosa*. Poder de desviación de lo real y fijador de afectos, el racismo es también una forma de desorden psíquico a raíz de la cual el material reprimido asciende brutalmente a la superficie. Para el racista, ver a un negro es no ver que él no está ahí, que no existe y que no es más que el punto de fijación patológico de una ausencia de relación. La raza, entonces, hay que considerarla a la vez como un más acá y más allá del ser. Es una operación imaginaria, el punto de encuentro con la parte de sombra y las regiones oscuras del inconsciente.

Resaltar que la raza es un lugar de realidad y de verdad —la verdad de las apariencias— no supone olvidar que es, también, un lugar de desgarramiento, efervescencia y efusión. La verdad del individuo a quien se le asigna una raza se halla simultáneamente en *otra parte* y *en* las apariencias que le son asignadas. Esa verdad se ubica detrás de las apariencias, por debajo de lo que se percibe. Pero está constituida también por el acto mismo de asignación —por medio del cual se producen e institucionalizan ciertas formas de infra-vida, se justifican la indiferencia y el abandono, se ultraja, vela u oculta la parte humana del otro, y se vuelven aceptables ciertas formas de reclusión, inclusive ciertas formas de dar muerte—. Refiriéndose al racismo en particular y a su inscripción en los mecanismos estatales y de poder ¿acaso no señalaba Michel Foucault que casi no había funcionamiento moderno del Estado que «no pase en cierto momento, en cierto límite y bajo ciertas condiciones por el racismo»? La raza, el racismo, precisaba, «son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización». Y concluye: «En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo».[111]

El que está asignado a una raza no es pasivo. Prisionero en una silueta, está, sin embargo, separado de su esencia. Según Fanon, una de las razones de la desdicha de su existencia fue habitar esta separación como si fuera su verdadero ser, fue odiar aquél que era y pretender ser aquél que no era. La crítica de la raza es, desde este punto de vista, más que una mera crítica de la separación. En lo que concierne a la *escena racial*, se trata de un espacio de estigmatización sistemático. El llamamiento a la raza o, más aún, la invocación de la raza, en particular en el oprimido, son en cambio el emblema de un deseo esencialmente

oscuro, tenebroso y paradójico: el deseo de comunidad.[112] Deseo oscuro, tenebroso y paradójico, puesto que se trata de un desdoblamiento habitado por la melancolía y el duelo y por la nostalgia de un *ello* arcaico afectado para siempre por la desaparición. Este deseo es a la vez inquietud y angustia —ligadas a la posibilidad de extinción—, así como proyecto. Más aún: es también el lenguaje de un lamento y de un duelo rebelde que se rebela frente a su propio nombre. Se articula en torno a —y se crea al otro extremo de— un recuerdo espantoso; el recuerdo de un cuerpo, una voz, una cara, un nombre, si no perdidos por lo menos violados y mancillados, pero que es necesario salvar y rehabilitar a cualquier precio.[113]

Así, para los negros confrontados a la realidad de la esclavitud, esta pérdida es en primer lugar de tipo genealógico. En el Nuevo Mundo, el esclavo negro esta jurídicamente privado de todo parentesco. Es, por esto mismo, un «sin-parientes». La condición de «sin-parientes» (*kinlessness*) es impuesta por la ley y por la fuerza. Por otra parte, esta evicción del orden del parentesco legal es una condición heredada. Nacimiento y descendencia no dan derecho a ninguna relación de pertenencia social en sí misma.[114] En tales condiciones, la invocación de la raza o el esfuerzo por constituir una comunidad racial apuntan principalmente a construir un lazo y a hacer surgir un lugar donde mantenerse de pie en respuesta a una larga historia de subyugación y de fractura biopolítica. En la obra de Aimé Césaire o de los poetas de la negritud, por ejemplo, la exaltación de la «raza negra» constituye un inmenso grito cuya función es salvar de la decadencia absoluta lo que había sido condenado a la insignificancia.[115] Este grito —conjura, anuncio y protesta— expresa la voluntad de esclavos y colonizados de salir de la resignación, de unirse; de autoproducirse como comunidad

libre y soberana, preferiblemente a través del trabajo y de sus propias obras; o, inclusive, expresa la voluntad de considerarse a sí mismos como su propio origen, su propia certeza y su propio destino en el mundo.[116]

Se puede decir, entonces, que la invocación de la raza nace de un sentimiento de pérdida; de la idea según la cual la comunidad ha sido objeto de escisión y está amenazada por la posibilidad de exterminación; y que es necesario cueste lo que cueste refundar en ella una línea de continuidad más allá del tiempo, el espacio y la dislocación.[117] Desde este punto de vista, el llamamiento a la raza —que es diferente a la asignación racial— es una manera de hacer revivir el cuerpo inmolado, sepultado y privado de lazos de sangre y de suelo, de instituciones, ritos y símbolos que hacían de él, precisamente, un cuerpo vivo. Durante el siglo XIX y hasta el comienzo del siglo XX en particular, ése es el sentido que adopta el llamamiento a la raza en el discurso negro. A veces este llamamiento equivale a la búsqueda de una pureza originaria o a un deseo de separación absoluta —es, por ejemplo, el caso de Marcus Garvey—, a veces corresponde a la voluntad de escapar al principio de inmolación y de sacrificio. En otros casos, el llamamiento de la raza constituye la respuesta a un deseo de protección frente a la amenaza de desaparición —el instinto de sobrevivencia y de preservación—. Se trata, entonces, de imaginar y propiciar otro lugar donde poder aislarse para estar protegido. Estar protegido requiere una redistribución de lo sensible y de los afectos, de la percepción y de la palabra. No obstante y cualquiera que sea el caso, la comunidad racial es una comunidad fundada sobre el recuerdo de una pérdida —la comunidad de «sin parientes»—. Es una «comunidad de la pérdida» —tal como afirma Jean-Luc Nancy refiriéndose a la comunidad en general—, en el sentido

de que es indisociable de la muerte, puesto que es justamente a través de la muerte como la comunidad se revela.[118]

Finalmente, la raza es una de las materias primas con las que se fabrica la diferencia y el *excedente,* es decir, una suerte de vida que puede ser despilfarrada y consumida sin reservas. No importa que no exista en sí misma —y no solamente por el hecho de la extraordinaria homogeneidad genética de los seres humanos—. Continúa produciendo efectos de mutilación porque en el origen es y será siempre *eso* en cuyo nombre se llevan a cabo cesuras en el seno de la sociedad, se establecen relaciones guerreras y se regula las relaciones coloniales; eso en cuyo nombre se reparte y encierra gente cuya vida y presencia son consideradas como síntomas de una condición límite y cuya pertenencia es cuestionada porque forman parte, en las clasificaciones en vigor, del excedente. Desde el punto de vista de su instrumentalidad, la raza es, entonces, aquello que hace posible a la vez dar nombre al excedente y afectarlo al derroche y al gasto sin reservas. La raza autoriza a situar en el seno de categorías abstractas a quienes se pretende estigmatizar, descalificar moralmente y, eventualmente, encerrar o expulsar. Es el medio por el cual se los cosifica y, sobre la base de esa cosificación, se los somete decidiendo su destino sin tener que dar la más mínima explicación por ello. Es posible, por lo tanto, comparar al trabajo de la raza con una copa sacrificial: una suerte de acto por el cual no hay que justificarse. Esa dirección que queda sin efecto, como letra muerta, es justamente lo que, en la modernidad, rige el principio de la raza, transformando, en consecuencia, a aquéllos que son sus blancos de mira en figuras acabadas de la exterioridad radical.

1.5. La lógica del cercado

Históricamente, la raza siempre ha sido una forma más o menos codificada de división y de organización de multiplicidades, de su fijación y distribución a lo largo de una jerarquía, y de su repartición en espacios más o menos estancos: *la lógica del cercado*. Eso era lo que ocurría bajo los regímenes de segregación. En la era de la seguridad, no importa que esta lógica se decline voluntariamente bajo el signo de «la religión» o de «la cultura». La raza es lo que permite identificar y definir grupos poblacionales en la medida en que éstos serían, en sí mismos, portadores de riesgos diferenciales y más o menos aleatorios.

En este contexto, los procesos de racialización tienen el propósito de identificar estos grupos poblacionales y de fijar, con la mayor precisión posible, los límites dentro de los cuales pueden circular. Tienen, a su vez, el objetivo de determinar, lo más exactamente posible, los emplazamientos que pueden ocupar estas poblaciones. En definitiva: apuntan a garantizar la seguridad general. Se trata de clasificar a estos grupos poblacionales e identificarlos al mismo tiempo como «especies», como «series» y como «casos» en el seno de un cálculo general sobre el riesgo, el azar y las probabilidades. El objetivo es poder prevenir los peligros inherentes a su circulación y, si fuera posible, neutralizarlos por anticipado, con frecuencia mediante la inmovilización, la encarcelación o la deportación. La raza, desde esta perspectiva, funciona como un dispositivo de seguridad fundado sobre la base de lo que se podría denominar el principio de arraigo biológico por medio de la especie. Es, a la vez, ideología y tecnología de gobierno.

Ése era el caso en los regímenes de plantación, en la época del *apartheid* y en la colonia. En los tres casos, la raza tenía el rol de asignar a los seres vivos caracteres que permitieran distribuirlos en tal o tal casilla del tablero de las especies humanas. Pero participaba también

de una *bioeconomía*. La raza venía a reconciliar masas, clases y poblaciones, es decir, las tres herencias de la historia natural, de la biología y de la economía política. El trabajo y la producción de riquezas eran inseparables de los problemas específicos de la vida y de la población, de la regulación de movimientos y de desplazamientos, en definitiva, de los procesos de circulación y captura. Y los procesos de circulación y captura constituían una dimensión central. Además, eran tecnologías de seguridad y mecanismos de inscripción de la gente en sistemas jurídico-legales diferenciados.

Por lo demás, el racismo y la fobia a los otros son fenómenos largamente compartidos. La lógica racista supone un fuerte grado de bajeza y de estupidez. Como indicaba Georges Bataille, implica igualmente una forma de cobardía: la del hombre que «da a cierto signo exterior un valor que no tiene otro sentido que sus temores, su mala consciencia y la necesidad de cargar a otros, en el odio, con un peso de horror inherente a nuestra condición»; los hombres, añadía, «odian, al parecer, en la medida en que son ellos mismos odiosos».[119] Es falso pensar que la lógica racista no es más que un síntoma de la depredación de clase o que la lucha de clases es la última palabra de la «cuestión social». Es cierto que raza y racismo está vinculados a antagonismos que descansan sobre la estructura económica de las sociedades. Sin embargo, no es cierto que la transformación de esta estructura implique de forma ineluctable la desaparición del racismo. Durante gran parte de la historia moderna, raza y clase han mantenido relaciones de co-constitución. En esto, el sistema de plantación y la colonia fueron fábricas por excelencia de la raza y del racismo. En particular el «blanco pobre» accedía al sentimiento de ser humano alimentando y cultivando las diferencias que lo separaban del negro. El sujeto racista ve su propia

humanidad no en aquello que lo une a los otros, sino en lo que lo distingue. La lógica de raza en el mundo moderno atraviesa las estructuras y los movimientos sociales y económicos y se metamorfosea sin cesar.

En cuanto que esclavo, el negro representa por consiguiente una de las figuras perturbadoras de nuestra modernidad, de la cual constituye, por cierto, su parte de sombra, de misterio y de escándalo. Persona humana cuyo nombre es deshonrado, el poder de descendencia y de generación perturbado, el rostro desfigurado y el trabajo expoliado, el esclavo da cuenta de una humanidad mutilada, profundamente marcada a fuego por la alienación. Pero a raíz de la condena a la cual está orientada su existencia, y en razón de la posibilidad de levantamiento radical de la cual es portador y que nunca es completamente aniquilada por lo dispositivos de servidumbre, representa también una suerte de «limo de la tierra», allí donde confluyen una multiplicidad de semimundos producidos por la doble violencia de la raza y del capital. Estiércoles de la historia y sujetos más allá de la sumisión, el mundo del que los esclavos han sido autores refleja, a decir verdad, esa oscura contradicción. Al operar desde el fondo de las calas, fueron los primeros fogoneros de nuestra modernidad. Y si hay algo que, de un extremo a otro, obsesiona a la modernidad es, ciertamente, la posibilidad de ese acontecimiento singular llamado «la revuelta de esclavos», que marcaría no solamente la liberación de éstos, sino también una radical refundación, si no del sistema mismo de la propiedad y el trabajo, al menos de los mecanismos de redistribución y, en consecuencia, de los fundamentos de la reproducción de la vida misma.

Notas:

26. Baldwin, J., *Nobody Knows My Name*, First Vintage International, Nueva York, 1993 [1961]. [Trad. esp.: *Nadie sabe mi nombre*, Editorial Lumen, Barcelona, 1970].
27. Fanon, F., *Peau noire..., op. cit.*, pág. 159. [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas,* Akal, Madrid, 2009]; véase también Wright, R., *Native Son*, Harper & Brothers, Nueva York, 1940. [Trad. esp.: *Hijo nativo; Ve y dilo en la montaña: dos novelas afroamericanas*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1987].
28. Miller, J. C., *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, University of Wisconsin Press, Madison, 1996.
29. Karen E. Fields y Barbara J. Fields proponen una distinción útil entre «raza» (la idea según la cual la naturaleza produciría humanidades distintas, reconocibles a partir de rasgos inherentes y de características específicas que establecerían sus diferencias y las organizarían sobre una escala de desigualdad), «racismo» (el conjunto de prácticas sociales, jurídicas, políticas e institucionales, entre otras, fundadas en el rechazo de la presunción de igualdad entre personas humanas) y lo que ellas llaman «*racecraft*» (el repertorio de maniobras destinadas a situar a los seres humanos así diferenciados en celdas operativas); Fields, K. E. y Fields, B. J., *Racecraft. The Soul of Inequality in American Life*, Verso, Nueva York, 2012 (véase especialmente la introducción y la conclusión). Léase, por otra parte, Mitchell, W. J. T., *Seeing Through Race*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2012.
30. A este respecto, véase Nott, J. C., *Types of Mankind*, Trubner & Co, Londres, 1854; también, los tres volúmenes de Bryce, J., *The American Commonwealth*, Macmillan, Nueva York, 1888; del mismo autor, véase asimismo *The Relations of the Advanced and the Backward Races of Mankind*, Clarendon Press, Londres, 1902 e *Impressions of South Africa*, Macmillan, Londres, 1897; Pearson, Ch. H., *National Life and Character. A Forecast*, Macmillan, Londres, 1893; Meng, L. K., Cheon, Ch. H. y Ah Mouy, L. (dir.), *The Chinese Question in Australia 1878-79*, F. F. Bailliere, Melbourne, 1879.
31. Véase Larousse, P., *Nègre, Négrier, Traite des Nègres. Trois articles du Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, prefacio de Françoise Vergès, Bleu autour, París, 2009, pág. 47.
32. Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, París, 1991, págs. 456-463. [Trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-textos, Madrid, 2009].
33. Larousse, P., *Nègre, Négrier, Traite des Nègres*, *op. cit.*, pág. 68.
34. Brown, Ch. L., *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.
35. Véase Myers, S. y Kopytoff, I. (dir.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison, 1979.
36. Sobre este tipo de desarrollos, véanse Thomas, B., Hall, T. y Rutherford, D.

(dir.), *The Atlantic World in the Age of Empire*, Houghton Mifflin Company, Boston, 2001; Klooster, W. y Padula, A. (dir.), *The Atlantic World. Essays on Slavery, Migration, and Imagination*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 2005, págs. 1-42.

37. Fonseca, J., «Black Africans in Portugal during Cleynaerts's Visit, 1533-1538», en Earle, T. y Lowe, K. (dir.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, págs. 113-121. Véase igualmente Saunders, A., *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

38. Mauro, F., *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe siècle (1570-1670)*, SEVEPEN, París, 1960.

39. Vinson, B., *Bearing Arms for his Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

40. Véase el caso de Juan Garrido en Restall, M., «Black conquistadors. Armed Africans in early Spanish America», *The Americas*, vol. 57, nº 2, octubre de 2000, pág. 177.

41. Véase el estudio de Stephens, M. A., *Black Empire. The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in the United States, 1914-1962*, Duke University Press, Durham, 2005.

42. Eltis, D., *Coerced and Free Migrations. Global Perspectives*, Stanford University Press, Stanford, 2002.

43. Byrd, A. X., *Captives and Voyagers. Black Migrants Across the Eighteenth-Century British Atlantic World*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2008; Morgan, P. D., «British Encounters with Africans and African-Americans, circa 1600-1780», en Bailyn, B. y Morgan, M. (dir.), *Strangers within the Realm. Cultural Margins of the First British Empire*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991; Bradwood, S. J., *Black Poor and White Philantropists. London's Blacks and the Foundation of the Sierra Leone Settlement, 1786-1820*, Liverpool University Press, Liverpool, 1994; Wilson, E. G., *The Loyal Blacks*, G.P. Putnam's Sons, Nueva York, 1976.

44. Restall, M., *loc. cit*.

45. Langley, L., *The Americas in the Age of Revolution, 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996; Lynch, J., *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*, W.W. Norton, Nueva York, 1986 [1973]. [Trad. esp.: *Las revoluciones hispanoamericanas: 1808-1826*, Ariel, Barcelona, 2004]; Elliott, J. H., *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*, Yale University Press, New Haven, 2006. [Trad. esp.: *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América 1492-1830*, Taurus, Madrid, 2006].

46. Butler, K., *Freedoms Given, Freedom Won. Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1998; Reis, J. J., *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Johns Hopkins University Press, Londres, 1993; Palmer, C., *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976.
47. Thornton, J. «African soldiers in the Haitian revolution», *Journal of Caribbean History*, vol. 25, nº 1-2, 1991, págs. 1101-1114.
48. Geggus, D. (dir.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of South Carolina Press, Columbia, 2001; Dubois, L., *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, University of North Carolina Press, Chapell Hill, 2004; Blackburn, R., *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Verso, Londres, 1988; y Blackburn, R., «Haiti, slavery, and the age of the democratic revolution», *William and Mary Quarterly*, vol. 63, nº 3, octubre de 2006, págs. 643-674.
49. Kaplan, S. y Nogrady Kaplan, E., *The Black Presence in the Era of the American Revolution*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1989.
50. Morgan, E., *American Slavery, American Freedom. The Ordeal of Colonial Virginia*, W.W. Norton & Co., Nueva York, 1973, [Trad. esp.: *Esclavitud y libertad en los Estados Unidos. De la colonia a la independencia*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2009].
51. Véase lo que afirma sobre este tema Foucault, M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París, 1966 (en particular el capítulo 5), [Trad. esp.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 1997].
52. Vogelin, É., *Race et État*, Vrin, París, 2007, pág. 265.
53. Sin embargo, esta clausura del espíritu no impide el desarrollo de un espíritu de la curiosidad, véase Daston, L. y Park, K., *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, Zone Books, Nueva York, 2001.
54. Buffon, G.-L., «Variétés dans l'espèce humaine», en *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, vol. 3, Imprimerie royale, París, 1749, págs. 371-530.
55. Schelling, F. W., *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Aubier, París, 1945, pág. 109.
56. Foucault, M., *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, pág. 170, [Trad. esp: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 1997].
57. Sobre los dilemas que resultan de este carácter mixto, léase Garraway, D., *The Libertine Colony. Creolization in the Early French Caribbean*, Duke University Press, Durham, 2005 (en particular los capítulos 4 y 5). Para el caso de Estados

Unidos, véase Berlin, I., *Slaves Without Masters. The Free Negro in the Antebellum South*, The New Press, Nueva York, 2007 [1974], págs. 13-24; y Cossé Bell, C., *Revolution, Romanticism, and the Afro-Creole Protest Tradition in Louisiana, 1718-1868*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1997.

58. Black, E., *War Against the Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Thunder's Mouth Press, Nueva York, 2003.

59. Étienne Balibar se refiere, en este sentido, a un «retorno de la raza» (Balibar, É., «Le retour de la race», www.mouvements.info, 29 de marzo de 2007).

60. Wade, P., *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993. [Trad. esp.: *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 1997]; Twine, F. W., *Racism in a Racial Democracy. The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1998; Sansone, L., *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003.

61. Goldberg, D. T., *The Racial State*, Blackwell, Oxford, 2002.

62. Duster, T., «Lessons from history: why race and ethnicity have played a major role in biomedical research», *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, vol. 34, nº 3, 2006.

63. Cooper, R. S., Kaufman, J. S. y Ward, R., «Race and genomics», *New England Journal of Medecine*, vol. 348, nº 12, 2003, págs. 1166-1170.

64. Nelson, A., «Bioscience: genetic genealogy testing and the pursuit of African ancestry», *Social Studies of Science*, vol. 38, nº 5, 2008, págs. 759-783; Ventura Santos, R. y Chor Maio, M., «Race, genomics, identities and politics in contemporary Brazil», *Critique of Anthropology*, vol. 24, nº 4, 2004, págs. 347-378.

65. Koenig, B. A. *et al.*, *Revisiting Race in a Genomic Age*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2008; Rose, N., *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2007, págs. 132-139 y págs. 162-249. [Trad. esp.: *Políticas de la vida: medicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, UNIPE, Buenos Aires, 2012]; Nahman, M., «Materializing Israeliness: difference and mixture in transnational ova donation», *Science as Culture*, vol. 15, nº 3, 2006, págs. 199-213.

66. Goldberg, D. T., *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*, Wiley- Blackwell, Londres, 2008; Gilroy, P., *Against Race*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004.

67. A propósito de estos debates, véanse M'Charek, A., *The Human Genome Diversity Project. An Ethnography of Scientific Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; Reardon, J., *Race to the Finish. Identity and Governance in*

the Age of Genomics, Princeton University Press, Princeton, 2005; Franklin, S., *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*, Routledge, Londres, 1997.
68. Sobre estas mutaciones, véase Vukov, T. y Sheller, M., «Border work: surveillant assemblages, virtual fences, and tactical counter-media», *Social Semiotics*, vol. 23, nº 2, 2013, págs. 225-241.
69. Crutcher, M. y Zook, M., «Placemarks and waterlines. Racialized cyberscapes in post-Katrina Google earth», *Geoforum*, vol. 40, nº 4, 2009, págs. 523-534.
70. Léase Amoore, L., «Biometric borders. Governing mobilities in the war on terror», *Political Geography*, nº 25, 2006, págs. 336-351; y Harris, Ch., «The Omniscient eye. Satellite imagery, "battlespace awareness" and the structures of the imperial gaze», *Surveillance & Society*, vol. 4, nº 1-2, 2006, págs. 101-122.
71. Chamayou, G., *op. cit.*
72. Kaplan, C. y Kelly, R., «Dead reckoning. Aerial perception and the social construction of targets», *Vectors Journal*, vol. 2, nº 2, 2006.
73. Sobre las consecuencias de este trabajo de la muerte en términos de subjetivación de los asesinos, véase Asaro, P. M., «The labor of surveillance and bureaucratized killing: new subjectivities of military drone operators», *Social Semiotics*, vol. 23, nº 2, 2013, págs. 196-224.
74. Ceyhan, A., «Technologie et sécurité: une gouvernance libérale dans un contexte d'incertitudes», *Cultures & Conflits*, nº 64, invierno de 2006.
75. Palombo, L., «Mutations of the Australian Camp», *Continuum. Journal of Media & Cultural Studies*, vol. 23, nº 5, 2009, págs. 613-627.
76. Silverstein, P. A., «Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe», *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, págs. 363-384.
77. Sargent, C. y Larchanche, S., «The Muslim body and the politics of immigration in France: popular and biomedical representations of Malian migrant women», *Body & Society*, vol. 13, nº 3, 2007, págs. 79-102.
78. Jünger, E., *L'État universel suivi de La Mobilisation totale*, Gallimard, París, 1962, págs. 107-110. [Trad. esp.: *La paz: seguido de El nudo gordiano, El estado mundial y Alocucion en Verdún*, Tusquets, Barcelona, 1997; y *Sobre el dolor: seguido de La movilización total y Fuego y Movimiento*, Tusquets, Barcelona, 1996].
79. Brown, W., *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, Nueva York, 2010.
80. Balibar, É., *loc. cit.*; y Rahola, F., «La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent», *Cultures & Conflits*, nº 68, invierno de 2007.
81. Reid, I., *The Negro Immigrant. His Background, Characteristics and Social*

Adjustment, 1899-1937, Columbia University Press, Nueva York, 1939.

82. Véase James, W., *Holding Aloft the Banner of Ethiopia. Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*, Verso, Nueva York, 1998.

83. Véanse Baldwin, J., *Nobody..., op. cit.*, págs. 13-55, [Trad. esp.: *Nadie sabe mi nombre*, Editorial Lumen, Barcelona, 1970]; también Appiah, K. A., *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1992. Véase igualmente lo que señala Fanon en *Peau noire..., op. cit.* [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas,* Akal, Madrid, 2009].

84. Delany, M. R. y Campbell, R., *Search for a Place. Black Separatism and Africa*, 1860, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1969.

85. Callahan, J. (dir.), *The Collected Essays of Ralph Ellison*, Random House, Nueva York, 2003; Callahan, J. y Murray, A. (dir.), *Trading Twelves. The Selected Letters of Ralph Ellison and Albert Murray*, The Modern Library, Nueva York, 2000; y Ellison, R., *Homme invisible, pour qui chantes-tu?,* Grasset, París, 1969.

86. Gaines, K. K., *Black Expatriates and the Civil Rights Era. African Americans in Ghana*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006; Sundiata, I., *Brothers and Strangers. Black Zion, Black Slavery, 1914-1940*, Duke University Press, Durham, 2003. De aparición más reciente, véase Condé, M., *La Vie sans fards*, JC Lattès, París, 2013; y Hartman, S., *Lose Your Mother. A Journey Along the Atlantic Slave Route*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2008.

87. Wright, R., *Black Power. A Record of Reactions in a Land of Pathos*, Harper, Nueva York, 1954; Walker, M. y Wright, R., *Daemonic Genius*, Warner, Nueva York, 1988, págs. 240 y ss.; Appiah, K. A., «A long way from home: Wright in the Gold Coast», en Bloom, H. (dir.), *Richard Wright. Modern Critical Views*, Chelsea House, Nueva York, 1987, págs. 173-190; y Moore, J. B., «Black Power revisited: in search of Richard Wright», *Mississipi Quarterly*, vol. 41, 1988, págs. 161-186.

88. Sobre las ambigüedades de este proceso, ver Sidbury, J., *Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic*, Oxford University Press, Oxford, 2007; y Corbould, C., *Becoming African Americans. Black Public Life in Harlem, 1919-1939*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.

89. Crummel, A., *The Future of Africa. Being Addresses, Sermons, Etc., Etc., Delivered in the Republic of Liberia*, Charles Scribner, Nueva York, 1862, en particular los capítulos 2 y 7.

90. Nietzsche, F., *Considérations inactuelles I et II,* Gallimard, París, 1990 [1873-1876], pág. 96, [Trad. esp.: *Consideraciones intempestivas 1: David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, Alianza Editorial, Madrid, 2000].

91. Shadd, M. A., *A Plea for Emigration: or, Notes of Canada West, in its Moral, Social, and Political Aspect: With Suggestions Respecting Mexico, W. Indies and*

Vancouver's Island, George W. Pattison, Detroit, 1852; Delany, M. R., *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of Colored People of the United States: Politically Considered*, Filadelfia, 1852.

92. Sobre la complejidad de estos desafíos, léase Levine, R. S., *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997.

93. Blanton Parks, H., *Africa: The Problem of the New Century. The Part the African Methodist Episcopal Church Is to Have in its Solution*, A.M.E. Church, Nueva York, 1899.

94. Véase el análisis de Mitchell, M., *Righteous Propagation. African Americans and the Politics of Racial Destiny after Reconstruction*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004, capítulos 1 y 2.

95. Mveng, E., *Les Sources grecques de l'histoire négro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Présence africaine, París, 1972; Diop, Ch. A., *Nations nègres et cultures*, Présence africaine, París, 1954, [Trad. esp.: *Naciones negras y cultura*, Bellaterra, Barcelona, 2012] y *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?*, Présence africaine, París, 1967; Obenga, T., *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique, Afrique noire*, Présence africaine, París, 1973.

96. Baring Cromer, E. «The Government of subject races», *Edinburgh Review*, enero de 1908, págs. 1-27; y *Modern Egypt*, vol. 1 y 2, Macmillan, Nueva York, 1908.

97. A propósito de las diversas formulaciones de estas cuestiones en la historiografía afroamericana, véase Hall, S. G., *Faithful Account of the Race. African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009. Del lado africano, ver por ejemplo Diop, Ch. A., *Nations nègres et culture*, *op. cit.*, [Trad. esp.: *Naciones negras y cultura*, Bellaterra, Barcelona, 2012].

98. Locke, A., «The Negro Spirituals», en *The New Negro*, Atheneum, Nueva York, 1968; Dubois, W. E. B., *The Souls of Black Folk*, Library of America, Nueva York, 1990 [1903]; Floyd Jr., S. A., *The Power of Black Music*, Oxford University Press, Nueva York, 1990; Gilroy, P., *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, [Trad. esp.: *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Akal, Madrid, 2014] y *Darker than Blue*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2010. Véase igualmente Anderson, P. A., *Music and Memory in Harlem Renaissance Thought*, Duke University Press, Durham, 2001.

99. Véanse, desde este punto de vista, Walker, D., *David Walker's Appeal, in Four Articles*; *Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly to Those of the United States of America*, s. e.,

Boston, 1830; Pennington, J. W., *A Text Book of the Origin and History &c. &c. of the Colored People*, L. Skinner, Hartford, 1841; Lewis, R. B., *Light and Truth. Collected from the Bible and Ancient and Modern History of the Colored and the Indian Race, from the Creation of the World to the Present*, s. e., Boston, 1844; y Stewart, M. W., *Productions of Mrs. Maria W. Stewart*, s. e., s. l., 1835, en Houtchins, S. E. (dir.), *Spiritual Narratives*, Oxford University Press, Nueva York, 1988.

100. Oldfield, J. R. (dir.), *Civilization & Black Progress. Selected Writings of Alexander Crummel on the South*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1995.

101. Ciertos aspectos de este terror constituyen el objeto de análisis detallados en Dubois, W. E. B., *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Atheneum, Nueva York, 1992 [1935]. Véase igualmente Hahn, S., *A Nation Under Our Feet. Black Political Struggles in the Rural South from Slavery to the Great Migration*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003; y Feimster, C. N., *Southern Horrors. Women and the Politics of Rape and Lynching*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.

102. Fanon, F., *Peau noire..., op. cit.*, pág. 250, [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas,* Akal, Madrid, 2009].

103. Eboussi Boulaga, F., *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité*, Présence africaine, París, 1977, pág. 184.

104. Edwards, B. H., *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003; Bush, R., *The End of White World Supremacy. Black Internationalism and the Problem of the Color Line*, Temple University Press, Filadelfia, 2009.

105. Gilroy, P., *L'Atlantique noire, modernité et double conscience*, Amsterdam, París, 2007 [1992]. [Trad. esp.: *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Ediciones Akal, Madrid, 2014].

106. Véase, por ejemplo, Schwarz, B., *West Indian Intellectuals in Britain*, Manchester University Press, Manchester, 2003.

107. Linebaugh, P. y Redikker, M., *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston, 2001. [Trad. esp.: *La hidra de la revolución: marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Crítica, Barcelona, 2005]; Mckay, C., *Banjo*, Harpers, Nueva York, 1929 ; Kelley, R. D. G., *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Beacon Press, Nueva York, 2003.

108. Robinson, C. J., *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2000.

109. Véase lo que afirmaba con respecto al Estado Foucault, M., *La Naissance de la*

biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979, Gallimard, París, 2004, pág. 79. [Trad. esp.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, FCE, Buenos Aires, 2007].

110. Fanon, F., *Peau noire..., op. cit*, [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].

111. Foucault, M., «Il faut défendre la société», *Cours au Collège de France, 1976*, Seuil/Gallimard, París, 1997, págs. 227-228, [Trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, FCE, Buenos Aires, 2002 y *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003].

112. Vogel, É., *Race et communauté*, Vrin, París, 2007.

113. Léase, en este sentido, Ernest, J., *op. cit.* (en particular del capítulo 1 al 4).

114. Es esto lo que explica bien Douglass, F., *My Bondage and My Freedom in Autobiographies*, Library of America, Nueva York, 1994 [1855], pág. 149. Léanse igualmente Spillers, H. J., «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book», en *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 2003 y la síntesis de Bentley, N., «The Fourth Dimension: Kinlessness and African American Narrative», *Critical Inquiry*, vol. 35, nº 2, 2009.

115. Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, París, 2008 [1939]. [Trad. esp.: *Cuaderno de un retorno al país natal*, Era, México, 1969 y *Retorno al país natal*, Fundación Sinsonte, Zamora, 2007].

116. Véase en particular Garvey, M., *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey. Or Africa for the Africans*, Majority Press, Dover, Mass., 1986 [1923-1925].

117. Esta temática recorre gran parte de los mayores textos del siglo XIX. Véase en particular Blyden, E. W., *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore, 1994 [1888].

118. Nancy, J.-L., *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, París, 1986, pág. 39, [*La comunidad inoperante*, Libros Arce-LOM, Santiago, 2000].

119. Bataille, G., Œuvres complètes. XII, Articles 2. 1950-1961, Gallimard, París, 1988, pág. 98.

2
Un yacimiento de fantasías

«África» y «negro», una relación de engendramiento mutuo une a estas dos nociones. Hablar de una es evocar a la otra; una le otorga a la otra todo su valor sagrado. Ya se ha dicho aquí: no todos los africanos son negros. Sin embargo, si África posee un cuerpo, si África es un cuerpo, un *ello*, quien se lo da, sin importar el lugar del mundo donde se encuentre, es el negro. Y si negro es un apodo, si el negro es *aquello,* lo es también a causa de África. Ambos, el *ello* y el *aquello*, remiten a la diferencia más pura y más radical: a la ley de la separación. Uno y otro se confunden y uno carga sobre el otro todo su peso pegajoso, un peso que es, a la vez, sombra y materia. Ambos son el resultado de un largo proceso histórico de fabricación de sujetos de raza. El objetivo de este capítulo es subrayar ese proceso. Poner en evidencia el modo en que África y el negro han terminado por volverse el signo de una alteridad imposible de asimilar, la efracción misma del sentido, una alegre histeria.

2.1. Una humanidad en suspenso

¿Qué se entiende por «negro»? De origen ibérico, por lo general se admite que este término hace su aparición, en textos escritos en lengua francesa, justo a comienzos del siglo XVI. Así y todo, no es sino en el siglo XVIII —es decir, en el cenit de la trata de esclavos— cuando pasa a ser una palabra de uso corriente.[120] En el plano epistemológico, «negro» no designa a simple vista una realidad significante, sino un yacimiento o, mejor dicho, una ganga compuesta de tonterías y de fantasías urdidas

por Occidente y otras partes del mundo; tonterías y fantasías con las que fue revestida la gente de origen africano mucho tiempo antes de que cayera en las redes del capitalismo emergente de los siglos XV y XVI. Ser humano vivaz y de formas bizarras, rostizado por la radiación del fuego celeste, el negro es dueño de una excesiva petulancia; tomado en adopción por el imperio de la alegría, pero abandonado por la inteligencia, es, ante todo, un cuerpo gigantesco y fantástico: un miembro, órganos, un color, un olor, piel y carne, una suma inaudita de sensaciones.[121] Si además el negro es movimiento, éste no puede ser más que un movimiento de contracción en un mismo lugar, reptación y espasmo (Hegel, *La razón en la historia*): «el temblor del pájaro, el ruido de las pezuñas de la bestia. Y si también es fuerza, no podrá tratarse más que de fuerza bruta del cuerpo, excesiva, convulsiva, espasmódica y refractaria al espíritu; onda, rabia y nerviosidad al mismo tiempo, cuya característica particular es suscitar asco, miedo y pavor».

Así ocurre en aquella escena del negro y del niñito blanco que describe Fanon:

> El negro es una bestia, el negro es malo, el negro tiene malas intenciones, el negro es feo; mira, un negro, hace frío, el negro tiembla, el negro tiembla porque hace frío, el niño tiembla porque tiene miedo del negro, el negro tiembla de frío, ese frío que os retuerce los huesos, el guapo niño tiembla porque cree que el negro tiembla de rabia, el niñito blanco se arroja a los brazos de su madre, «mamá, el negro me va a comer».[122]

A través de un proceso de diseminación y, sobre todo, de inculcación que ha sido objeto de numerosos estudios, esta enorme ganga de tonterías, mentiras y fantasías se transformó en una suerte de envoltorio exterior cuya función ha sido, desde entonces, sustituir el ser, la vida, el trabajo y el lenguaje del negro. En el origen tan sólo revestimiento

exterior, con el paso del tiempo ese envoltorio se estratificó, se transformó en una membrana y terminó por convertirse en una *cáscara calcificada* —una segunda ontología— y en un chancro —una herida viva que corroe, devora y destruye a aquél o a aquélla que la debe soportar—. De esta herida y de las condiciones necesarias para su curación se ocupa Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*. James Baldwin, por su parte, compara esta herida con un veneno del que considera necesario preguntarse por los efectos que produce tanto en la persona que lo fabrica y destila, como en la persona a quien se le administra sistemáticamente.

A partir del siglo XIX, esta cáscara y este chancro adoptan una existencia casi autónoma, al funcionar indistintamente como un motivo ornamental, un doble o, de manera más siniestra aún, como una *carcasa* —lo que queda del cuerpo después de ser descuartizado o vaciado—. Entonces, desde un punto de vista estrictamente histórico, la palabra «negro» remite en primer lugar a una fantasmagoría. El interés por estudiar esta fantasmagoría reside no solamente en lo que ésta dice a propósito de aquéllos que la fabricaron, sino también sobre la problemática, ciertamente antigua, del estatus de las apariencias y del comercio que las apariencias entablan con la realidad; la realidad de las apariencias y las apariencias de la realidad: la simbología de los colores. El proceso de transformación de la gente de origen africano en «negros», es decir, en cuerpos de extracción y en sujetos de raza, obedece, en muchos sentidos, a una triple lógica de osificación, envenenamiento y calcificación. El negro no sólo es el prototipo del sujeto envenenado y carbonizado. El negro es aquél cuya vida está hecha de restos calcinados.

También el sustantivo «negro» es el nombre que se le da al producto

del proceso por el cual la gente de origen africano es transformada en *mineral* viviente para extraer *metal.* Ésa es su doble dimensión metamórfica y económica. Si, durante la esclavitud, África es el lugar privilegiado para la extracción de ese mineral, la plantación en el Nuevo Mundo es, en cambio, el lugar ideal para su fundición, del mismo modo que Europa es el lugar por excelencia para su conversión fiduciaria.[123] Este paso del *hombre-mineral* al *hombre-metal* y del *hombre-metal* al *hombre-moneda* es una dimensión estructurante del primer capitalismo. En primer lugar, la extracción es sinónimo del desarraigo o de la separación que sufren seres humanos singulares respecto de sus orígenes y de sus lugares de nacimiento. En segundo lugar, es ablación o extirpación, operaciones necesarias para que el prensado —sin el cual no se puede llevar a cabo la extracción— pueda producirse con eficacia. Al hacer pasar al esclavo a través del laminador, al prensarlo con el objetivo de extraer de él el máximo beneficio posible, no sólo se convierte en objeto a un ser humano. No sólo se marca con una huella indeleble. Lo que se produce es, sobre todo, el negro. Es decir, y en lo que concierne estrictamente a la problemática abordada en este libro: se produce el sujeto de raza o, inclusive, la figura misma de *aquello* que puede ser mantenido a una cierta distancia de sí y de lo que es posible deshacerse en cuanto deja de ser útil.

2.2. Asignación, interiorización y giro

Recuperado por los movimientos europeos de vanguardia y por lo poetas de origen africano, a comienzos del siglo XX el término «negro» opera un giro radical. Muchos factores contribuyen a ese cambio. En el umbral del siglo, la crisis de consciencia en la que se abisma Occidente tiene como contrapartida una reevaluación de la contribución africana

en la historia de la humanidad. Si, impulsada por militares aventureros, la propaganda colonial insiste en supuestas prácticas caníbales y en los odios ancestrales que habrían hecho enfrentar constantemente a los indígenas entre sí, es en cambio en el discurso estético —específicamente en el de la vanguardia— donde se cristaliza, a partir de los años 1920, la referencia a África como tierra de la diferencia, reservorio de misterios y reino por excelencia de la catarsis y de lo mágico-religioso.[124] De las máscaras africanas, Picasso opinaba que eran «objetos que los hombres habían creado con un propósito sagrado y mágico, para que sirvieran de intermediario entre ellos y las fuerzas feroces, desconocidas y hostiles que los rodeaban, buscando así sortear su espanto dándole color y forma». En este comercio entre el objeto fabricado y el universo de las formas inmateriales se halla, para él, el sentido de la pintura. «No es un proceso estético; es una forma de magia que se interpone entre el universo hostil y nosotros, una manera de comprender el poder imponiendo una fuerza tanto a nuestro terrores como a nuestros deseos», concluye.[125]

De un modo más decisivo aún, el interés creciente por las culturas denominadas exóticas durante la primera mitad del siglo XX tiene lugar en un contexto marcado por el materialismo en política y ciencia, y por el positivismo en filosofía. Es también una época de miedos y ansiedades suscitados en parte por las guerras y, sobre todo, por la realidad de la muerte de Dios, anunciada mucho antes por figuras como Nietzsche o Sade. El arte africano —y en cierta medida también el jazz— aparece como la vía astral de un posible retorno a los orígenes, gracias al cual podrían despertase potencias adormecidas, reinventarse mitos y rituales, desviarse y minarse la tradición y, finalmente, concretar la inversión del tiempo. En el fondo, la figura de África, entendida como

reservorio de misterios, representa el discurso occidental del deseo de una fiesta alegre y salvaje, sin obstáculos ni culpa; la búsqueda de un vitalismo sin consciencia del mal —deseo que atormenta a la Europa de posguerra—.

La reevaluación de la contribución de África al proyecto de una humanidad nueva tiene lugar en un contexto de renovación de la crítica estética y de la política anticolonial. En particular, esta crítica es fundamental dentro del movimiento surrealista y entre los defensores del primitivismo. A partir de los años 1920, André Breton declara que el surrealismo es solidario con los «pueblos de color» y que existen afinidades entre el llamado pensamiento primitivo y el pensamiento surrealista. Ambos, afirma, buscan suprimir la hegemonía de lo consciente.[126] En efecto, se trata de remontar las fuentes perdidas de los ríos y de escapar de una historia que anuncia la decadencia y la muerte al tiempo que transporta promesas de eternidad. El «modelo negro», desde esta perspectiva, abre el camino a una nueva suerte de escritura.[127] Se trata de redescubrir el carácter salvaje de la lengua y de resucitar la palabra, en la creencia de que sólo gracias a la plasticidad del idioma se puede obtener la plenitud del lenguaje.[128]

Las relaciones entre los surrealistas y los militantes libertarios y trotskistas después de la Segunda Guerra Mundial les permiten entablar vínculos con militantes anticolonialistas.[129] Esta crítica estética, cruce entre anarquismo y vanguardismo, no está exenta de ambigüedad. Por un lado, es ampliamente tributaria de consideraciones, muy en boga en aquellos años, sobre «el alma africana» y la supuesta esencia del «hombre negro». Estas construcciones especulativas son herencia directa de la etnología occidental y de filosofías de la historia que dominaron la segunda mitad del siglo XIX. A su vez, descansan en la

idea según la cual existirían dos tipos de sociedades humanas: las sociedades primitivas regidas por la «mentalidad salvaje» y las sociedades civilizadas gobernadas por la razón y dotadas, entre otros, del poder que les confiere la escritura. La llamada mentalidad salvaje no sería apta para los procesos racionales de argumentación. No sería lógica, sino «prelógica». A diferencia de nosotros, el salvaje viviría en un universo de fabricación propia, impermeable a la experiencia e incapaz de acceder a las formas de pensamiento civilizadas.[130] La raza blanca sería la única con voluntad y capacidad de construir una vida histórica. La raza negra no tendría ni vida, ni voluntad, ni energía propias. Consumida por antiguos odios raciales e indeterminables luchas intestinas, da vueltas sobre sí misma sin obtener respuestas. En consecuencia, no sería más que una masa inerte a la espera de ser modelada por las manos de una raza superior.[131]

De existir un inconsciente racial de la política negra en el mundo contemporáneo, habría que buscarlo en este falso saber y en esta primitiva psicología de los pueblos y de las emociones heredadas del siglo XIX. Allí es posible hallar un África postrada en una infancia del mundo de la que el resto de los pueblos de la tierra habría salido mucho tiempo antes. Del mismo modo, también allí es donde es posible encontrar al «negro», figura natural y prehistórica aquejada por una suerte de ceguera de la consciencia, incapaz de distinguir la historia del misterio y de lo maravilloso, y cuya vida se agota y se consume en la indiferenciación de la gran noche de lo innombrado.

Por otro lado, esta crítica estética del colonialismo no rompió del todo con el mito de la existencia de «pueblos superiores» y, en consecuencia, con la amenaza o la obsesión por la degeneración y la posibilidad de regeneración. Tampoco tomó distancia suficiente con respecto a la idea

según la cual la «sangre negra» representaría el rol principal en el despertar de la imaginación y del genio artístico. En muchos sentidos, la temática del agotamiento de las civilizaciones o, incluso, de la oposición entre el vigor de los salvajes y la sangre agotada de los civilizados, atraviesa las concepciones del arte entre 1890 y 1945. Las cualidades nativas se inscribirían en la sangre de cada raza. A la raza negra le correspondería el instinto, las pulsiones irracionales, la sensualidad primaria. Una potencia universal de imaginación se declinaría del «principio melánico». Eso explicaría por qué, en la sangre de los negros, se esconde el manantial del que brotaron todas las artes.[132] Gobineau estima que en la raza negra reside una profusión de fuegos, «de llamas, de chispas, de entusiasmo, de irreflexión». Como si fuera un reflejo de la sensualidad, la imaginación y «todas las apetencias por la materia» vuelven al negro apto para «soportar las impresiones que producen las artes a un grado de intensidad completamente desconocido para las otras familias humanas».[133]

La crítica estética anticolonial, vanguardista y anarquista retoma una gran parte de estos mitos y estereotipos coloniales y se esfuerza en darles la vuelta. No cuestiona la existencia del caníbal ni de un mundo negro fundamentalmente irracional y salvaje. Por el contrario, busca abrazar todos los síntomas de la degeneración —en realidad, gotas de fuego— con la idea de que precisamente allí reside la potencia ardiente del negro, su furioso amor por las formas, los ritmos y los colores.[134]

Un movimiento similar se observa en un buen número de poetas de la negritud. Para éstos, el sustantivo «negro» ya no remite a la experiencia de un vacío que es necesario llenar. En la creación imaginaria de los poetas negros, ese sustantivo se ha transformado en un «arma milagrosa». Los poetas buscan hacer de él una potencia activa por

medio de la cual los negros podrán aparecerse a sí mismos, con sus particularidades, y así penetrar en las fuentes más profundas de la vida y la libertad. Sustantivo transformado en concepto, el "negro" pasa a ser el idioma con el que la gente de origen africano se anuncia al mundo por sí misma, se muestra ante el mundo y se afirma ella misma como mundo, gracias a su potencia y a su genio propios. Este gran momento de aparición en la vida universal —«gran mediodía», dirá Césaire— reviste, a simple vista, el triple aspecto de una anunciación, una transfiguración y una denuncia. «Yo no busco más: encontré», proclamará el mismo Césaire; «mi revuelta, mi nombre»; «yo hombre, nada más que hombre! […] Quiero el único, el puro tesoro, aquél que hace generosidad de los otros».[135]

2.3. El negro de blanco y el blanco de negro

Frantz Fanon tiene razón al sugerir que el negro es una figura o, inclusive, un «objeto» inventado por el blanco y «fijado» como tal a través de su mirada, sus gestos, sus actitudes; una figura urdida por el blanco a partir de «mil detalles, anécdotas, relatos».[136] Habría que agregar a su vez que el blanco es, en más de un sentido, una fantasía de la imaginación europea que Occidente se impuso naturalizar y universalizar. De hecho, a propósito estas dos figuras, el mismo Fanon decía que el negro no existe, al menos no más que el blanco. En la experiencia, no existe ningún ser humano propiamente dicho cuyo color de piel sea blanco *stricto sensu* —al menos en el sentido en que se hace referencia al color blanco del papel, de la tiza, de la mortaja o de la cal —. No obstante, si a fin de cuentas estas dos categorías no remiten más que a un vacío, ¿de dónde entonces ese vacío —y, por ende, la fantasía del blanco— extrae su fuerza?

En las colonias de poblamiento, como por ejemplo Estados Unidos, el "blanco" es una categoría racial pacientemente construida en el punto de encuentro entre el derecho y los regímenes extorsivos de la fuerza de trabajo. A modo de ejemplo, en 1607, cerca de medio siglo después de la formación de la colonia de Virginia, las distinciones entre africanos y europeos, sumidos en las mismas y brutales condiciones de explotación, continúan siendo relativamente fluidas. Considerados «prescindibles» en la metrópolis, en la colonia los europeos forman una mano de obra cautiva, temporal y explotable cuyo estatus es similar al de los africanos con quienes, por otra parte, comparten prácticas de sociabilidad: alcohol, sexo, matrimonio. Es cierto: en el momento de su emancipación, algunos africanos tienen derecho a una parcela y, partiendo de esa base, reclaman derechos, incluido el de posesión de esclavos. En la década de 1660, esta comunidad subalterna *más allá de la raza* es responsable de una serie de rebeliones: la rebelión de los siervos en 1661, la rebelión de Bacon en 1676 y los motines del tabaco en 1682.

En respuesta a las repetidas amenazas insurreccionales conducidas por clases subalternas unidas más allá de la raza, en 1685 la Royal African Company es objeto de una reorganización. Gracias a los aprovisionamientos de esclavos africanos, el grueso de la fuerza de trabajo en la colonia se compone a partir de ahora de esclavos, de modo que, durante los últimos años del siglo XVII, la figura del esclavo se racializa cada vez más. A partir de 1709, la composición de la fuerza de trabajo da un vuelco. La cantidad de africanos que son esclavos de por vida supera con creces el número de mano de obra explotable de origen europeo obligada a realizar trabajos forzados temporales —y que se benefician, al final de su cautiverio, con la liberación—.

Este proceso va acompañado de una enorme actividad reglamentaria cuyo objetivo es el establecimiento de distinciones netas entre mano de obra explotable y esclavos africanos por un lado, y mano de obra explotable de origen europeo por otro. A partir de 1661, el sistema de penas impone una lógica explícitamente racial. A la mano de obra explotable de origen europeo que se une a los africanos para pasar a la clandestinidad se le prolonga el período de cautiverio. Las relaciones sexuales interraciales son desterradas. La movilidad de los esclavos se reduce drásticamente, mientras los «blancos pobres» son encargados de asegurar las patrullas. Se prohíbe a los negros portar armas. Al contrario, a cada europeo emancipado se le suministra un mosquetón.

En consecuencia, tres determinantes históricos explican esa fuerza que es la fantasía del blanco —y en la que muchos, en un comienzo, creen—. La explicación es la que se ha venido dando hasta aquí: lejos de ser espontánea, esta credulidad fue cultivada, alimentada, reproducida y diseminada por un conjunto de dispositivos teológicos, culturales, políticos, económicos e institucionales. Durante siglos, la historia y la teoría crítica de la raza dieron cuenta de la evolución y de las consecuencias de esos dispositivos. Por cierto, en muchas regiones del mundo se llevó a cabo un inmenso trabajo para hacer de esta creencia un dogma, un *habitus*. De hecho, fue lo que sucedió en Estados Unidos, en otros países esclavistas, en la mayor parte de colonias de poblamiento y, recientemente, en Sudáfrica, donde la semiotización de la segregación racial involucra al mismo tiempo la fe, la doctrina y el derecho. Cualquier transgresión de alguna de estas tres supone castigos varios e inclusive la muerte.

A menudo también la función de estos dispositivos fue transformar esta creencia en sentido común y, más aún, en deseo y fascinación.

Porque mientras la creencia no se convierte en deseo y fascinación —espanto para unos y dividendo para otros— es incapaz de operar como una potencia autónoma e internalizada. Desde este punto de vista, la fantasía del blanco actúa como una constelación de objetos de deseo y marcas públicas de privilegio. Estos objetos y marcas involucran tanto al cuerpo como a la imagen, el lenguaje y la riqueza. Por otra parte, se sabe que cualquier fantasía anhela siempre instituirse en lo real bajo la modalidad de una verdad social efectiva. La fantasía del blanco pudo conseguirlo porque se convirtió *in fine* en la marca de un modo occidental de presencia en el mundo; en el índice de cierta figura de la brutalidad y de la crueldad; de una forma singular de depredación y de una capacidad sin igual para el sometimiento y la explotación de pueblos extranjeros.

Esta potencia se manifestó de diferentes maneras según las épocas y los contextos: genocidios y exterminaciones en el Nuevo Mundo y en Australia, trata de esclavos en el triángulo atlántico, conquistas coloniales en África, Asia y Sudamérica, *apartheid* en Sudáfrica… En casi todas partes supuso, además, desposesiones, depredaciones, expropiaciones, pillajes en nombre del capital y del beneficio y, como triste corolario, la internalización vernácula de la alienación. Esta violencia estructural, su manera de contribuir a una redistribución profundamente inequitativa de los recursos de la vida y de los privilegios de la ciudadanía a escala global, confiere a la fantasía del blanco una parte de su aplomo. A ella habría que añadir las proezas técnicas y científicas, las creaciones del espíritu, las formas de organización —relativamente disciplinadas en apariencia— de la vida política; también, cuando fue necesario, la crueldad sin límites y, tal como sugirió alguna vez Aimé Césaire, la propensión al asesinato sin

razón.

En la obra de Fanon, el término «negro» remite menos a un mecanismo de autodesignación que de asignación. Declara Fanon:

> No soy negro, así como tampoco soy un negro. Negro no es ni mi apellido ni mi nombre, mucho menos mi esencia o mi identidad. Soy una persona humana y con eso basta. El otro puede discutirme esa cualidad, pero nunca conseguirá quitármela ontológicamente. Y esto no cambia por el hecho de que sea esclavo, colonizado, objeto de discriminaciones o de cualquier forma de vejaciones, privaciones o humillaciones a causa del color de piel. Sigo siendo una persona humana innata más allá de las violentas tentativas por hacerme creer que no lo soy. Este *excedente no eliminable* escapa a cualquier tipo de captura o fijación dentro de un estatus social y jurídico determinados. Y ni siquiera la muerte puede interrumpirlo, así como tampoco pueden borrarlo ningún sustantivo, medida administrativa, ley, asignación, doctrina o dogma. «Negro» es, entonces, un apodo, la túnica con que otro me ha arropado y bajo la cual ha pretendido encerrarme para siempre. Pero entre el apodo, lo que se pretende que ese apodo diga y la persona humana obligada a portarlo existe una suerte de distancia que subsistirá siempre. Es esa distancia la que el sujeto debe cultivar e, incluso, radicalizar.

De hecho, el sustantivo «negro» ha cumplido tres funciones esenciales durante la modernidad: funciones de asignación, de interiorización y de giro. En primer lugar, sirvió para designar, no a personas humanas *como todas las demás,* sino, a lo sumo, a una humanidad *aparte,* de un género particular; personas que por su apariencia física, sus usos y costumbres y su manera de estar en el mundo parecían dar cuenta de la *diferencia en su manifestación más brutal* —somática, afectiva, estética e imaginaria—. Aquéllos a quienes llamamos «los negros», se nos aparecen inmediatamente como personas que, precisamente por su diferencia óntica, representan hasta la caricatura *el principio de exterioridad* —por oposición al principio de inclusión—. En consecuencia, nos habría

resultado difícil imaginar que fueran como nosotros, que fueran de los nuestros. Y justamente porque no eran ni como nosotros ni de los nuestros, el único vínculo que podía unirnos a ellos era —vaya paradoja— el *vínculo de separación*. Al constituir un mundo *aparte, la parte aparte,* no podían convertirse en sujetos plenos de nuestra vida en comunidad. Marginación, separación, apartamiento, es así como el negro vino a significar, esencialmente y más allá de cualquier discurso, el orden de segregación.

Históricamente, aquéllos que habían sido bautizados con el apodo de «negro» —y, en consecuencia, habían sido marginados o separados— terminaron por aceptar vivir con él. De modo que el mote pasó a ser de uso corriente. Sin embargo, ¿eso alcanza para considerarlo más genuino? En un gesto consciente de inversión, a veces poético, a veces carnavalesco, otros aceparon portar ese patronímico deshonroso, símbolo de abyección, para hacer de él un emblema de belleza y de orgullo; para convertirlo en la insignia de un desafío radical, de un llamado a la revuelta, la deserción y la insurrección. Como categoría histórica, el negro no existe entonces fuera de esos tres momentos que son la asignación, la recuperación e interiorización y el giro e inversión —este último, por otra parte, es el momento que inaugura la recuperación plena y sin concesiones del estatus de humanidad que había sido suprimido por el hierro y el látigo—.

Por otra parte, el negro ha sido siempre el nombre por excelencia del esclavo —*el hombre-metal*, *el hombre-mercancía*, *el hombre-moneda*—. El complejo esclavista atlántico, en el corazón del cual se halla el sistema de plantación de las islas del Caribe, de Brasil o de Estados Unidos, fue un eslabón manifiesto en la constitución del capitalismo moderno. Este complejo atlántico no produjo ni el mismo tipo de

sociedades, ni los mismos tipos de esclavos que el complejo islámico-transahariano o el que une África con el mundo del océano Índico. Si hay algo que distingue a los regímenes esclavistas transatlánticos de las formas autóctonas de esclavismo en las sociedades africanas precoloniales es, sin lugar a dudas, que estas últimas jamás pudieron extraer de sus prisioneros una plusvalía comparable a la que se obtuvo en el Nuevo Mundo. De modo que el esclavo de origen africano en el Nuevo Mundo representa una figura relativamente singular del negro, cuya particularidad fue la de ser uno de los engranajes esenciales de un proceso de acumulación a escala mundial.

A través del triple mecanismo de captura, vaciado y objetivación, el esclavo está atado de manera forzada a un dispositivo que le impide hacer libremente de su vida —y a partir de su vida— una verdadera obra; es decir, algo que se basta a sí mismo y que está dotado de una consistencia propia. De hecho, todo lo que el esclavo produce le es quitado —productos del trabajo, progenitura, obras del espíritu—. No es considerado el autor de nada que le pertenezca exclusivamente. Los esclavos son, a la vez y según las circunstancias, mercancías y objetos de lujo o de utilidad que se compran y que pueden ser revendidos a otros. Al mismo tiempo, son personas humanas dotadas del don de la palabra, capaces de crear y manipular herramientas. A menudo privados de cualquier relación de parentesco, también son despojados de cualquier herencia y del goce de los productos que resultan de su trabajo. Pero si su humanidad plena es negada por aquéllos a quienes les pertenece, por aquéllos que extraen de ella trabajo no remunerado, esa humanidad, al menos en el aspecto puramente ontológico, nunca puede ser borrada del todo. Porque es, por fuerza, una *humanidad en suspenso*, inmersa en una lucha sin cuartel por salir de la fijación y la repetición, y

deseosa de volver a entrar en un movimiento de creación autónoma.

Lo propio de esta humanidad suspendida, condenada a reconstituirse sin cesar, es que anuncia un deseo radical, insumergible e inminente de libertad o de venganza. Esto ocurre, en particular, cuando esta humanidad no es objeto de una abdicación radical del sujeto. En efecto, inclusive cuando son jurídicamente definidos como bienes muebles, los esclavos siguen siendo —siempre, y pese a las prácticas de crueldad, envilecimiento y deshumanización— seres humanos. Continúan creando mundos en virtud del trabajo al servicio de un amo. A través del gesto y la palabra, tejen relaciones y un universo de significaciones; inventan lenguas, religiones, danzas y rituales; crean una «comunidad».[137] Su destitución y la abyección de la que son víctimas no eliminan por completo su capacidad de simbolización. En virtud de su misma existencia, la *comunidad de esclavos* no termina de desgarrar el velo de hipocresía y mentira con el cual están revestidas las sociedades esclavistas. Por otra parte, los esclavos son capaces de rebelarse. Llegado el caso, pueden inclusive disponer de su propia vida a través del suicidio: al despojar a su amo de lo que éste considera un bien propio, consiguen *de facto* abolir el vínculo de servidumbre.

Situados a la fuerza en un mundo aparte, pero con sus cualidades de personas humanas intactas y conservadas más allá de la opresión, aquéllos que habían sido bautizados con el nombre «negro» produjeron a lo largo de la historia pensamientos y lenguas propias. Inventaron también sus propias literaturas, músicas, formas de celebrar los cultos divinos; fueron obligados a fundar sus propias instituciones: escuelas, periódicos, organizaciones políticas; una esfera pública que no se redujera a la esfera pública oficial. En gran medida, el término «negro» indica este estado de minorización y de enclaustración: una suerte de

oasis en un contexto de opresión racial y, en ocasiones, de deshumanización objetiva.

2.4. Paradojas del nombre

El término «África» remite generalmente a un hecho físico y geográfico: a un continente. A su vez, este hecho geográfico indica un estado de cosas, un conjunto de atributos, propiedades e, incluso, una condición racial. De inmediato, se adhieren a estas referencias una serie de imágenes, palabras, enunciados, estigmas que supuestamente deletrean ese estado inicial físico, geográfico y climático de cosas. También se unen los supuestos atributos de las poblaciones que lo habitan: su nivel de pobreza, de expoliación y, en particular, su relación con una forma de vida cuya duración nunca es certera, puesto que siempre son inminentes la superstición, la muerte y la abyección. En consecuencia, «África» es la palabra con la que particularmente la Edad Moderna pretende designar dos cosas. Primero, cierta figura litigiosa de lo humano encerrada en la precariedad absoluta y en el vacío del ser. En segundo lugar, designa la cuestión general del carácter inextricable de lo humano, del animal y de la naturaleza; de la muerte y de la vida, de la presencia de una en la otra, de la muerte que vive en la vida y que otorga a esta última la rigidez de un cadáver —la repetición de la muerte en la vida a través de un doble juego de desdoblamiento y repetición, del cual África sería tanto la máscara como el hueco solar—.

Además, en la conciencia moderna «África» es el nombre que se le otorga generalmente a las sociedades consideradas impotentes, es decir, a las sociedades incapaces de producir lo universal o de dar cuenta de él. Por un lado, estas sociedades se reconocen por la manera en que son gobernadas. En efecto, son regidas por bufones de alto vuelo: personas

adornadas con fetiches y plumas de pájaros, vestidos como monjes con capucha, que beben los mejores vinos en vasijas de oro y llegan incluso al extremo de prostituirse un viernes santo. Generalmente se trata de potentados cuya cabeza de hombre adoptó hace tiempo una existencia animal autónoma; portadores de nada que no sean cadáveres de enemigos reales e imaginarios, a quienes dan muerte sin pestañear con tal de no abandonarlos allí, a merced de los cuervos. Por otro lado, se trata esencialmente de sociedades supersticiosas. El mundo de las sociedades impotentes está sometido a —y arruinado por— la guerra tribal, la deuda, la brujería y la pestilencia. Es el reverso negativo de nuestro mundo porque, en lo esencial, es el símbolo del gesto torpe, de la corrupción del tiempo y de su desajuste. De una realidad así sólo podemos hablar de una manera lejana y anecdótica, como si fuera un paréntesis gris o una cavidad invisible donde las cosas están fuera de alcance; donde todo es vacío, desierto y animal, virgen y salvaje; un amasijo de cosas agrupadas en un desorden sorprendente.[138]

Figura viviente de la desemejanza, el término «África» remite en consecuencia a un mundo aparte, a aquello de lo que casi no somos responsables y con lo que muchos de nuestros contemporáneos tienen dificultad en identificarse. Mundo abrumado por la hostilidad, la violencia y la devastación, África constituiría el simulacro de una fuerza oscura y ciega, encerrada en un tiempo, de alguna manera, preético e inclusive prepolítico.[139] África constituye aquello con lo cual resulta difícil experimentar afinidad. Porque, para nosotros, la vida de allá nunca es simplemente una vida. Se nos aparece cada vez como la vida de otro, como la vida de otra gente en algún otro lugar, lejos de nuestra casa, en otra parte. Al no poder compartir, ni ellos ni nosotros, un mundo común, la política africana de nuestro mundo apenas puede ser

una *política de lo semejante*. Por el contrario, sólo podría ser una política de la diferencia: la política del buen samaritano que se alimenta del sentimiento de culpa, del resentimiento o de la piedad, pero nunca de la justicia y de la responsabilidad. Por más que se le dé vueltas al asunto, casi no hay, entre ellos y nosotros, similitud en humanidad. El lazo que nos une no es vínculo entre seres semejantes. No compartimos un mundo común.

Hasta aquí los hechos. Pero ¿qué sería de África sin sus fetiches y misterios? A simple vista símbolos de la petrificación, de la erosión y de la fosilización, representan la puerta de entrada a la «tierra de los 50 grados a la sombra, de las caravanas de esclavos, de los festines caníbales, de los cráneos vacíos, de todas aquellas cosas que son comidas, corroídas, perdidas».[140] A través de ellos, mito y realidad, por primera vez, dan la impresión de coincidir. Una vez traspasada esta infranqueable frontera, el sueño de un afuera liberador y catártico se vuelve posible. La escritura también. Bajo el poder de África, es posible finalmente cambiar de identidad, romper la barrera de la alteridad, sortear el sentimiento de deterioro, el anhelo del suicidio y la angustia de la muerte. Pero un viaje de ese tipo sólo tiene sentido en la medida en que, al final del camino, se alcanza la montaña de los signos. Y ésta no se puede alcanzar más que por medio de la danza y el trance, con músicas de curación de fondo, en medio de gritos, gestos y movimientos —la voz, el aliento; una nueva idea del hombre—. Encontrar África es experimentar una pérdida identitaria que, al mismo tiempo, autoriza a ser poseído por África. Es someterse a la violencia del fetiche que nos posee y vivir, a través de esta pérdida y por intermedio del fetiche, un goce no simbolizable. Sólo con esta condición es posible declarar, como Michel Leiris frente a las puertas de Gondar en Abisinia: «Soy un

hombre. Existo».[141] Porque, a fin de cuentas, el fetiche habría revelado su verdadera naturaleza: el devenir-forma de la fuerza y el devenir-fuerza de la forma. En la medida en que, por principio, esta metamorfosis de la forma en fuerza y de la fuerza en forma es inacabada e inacabable, toda relación con África será, también por principio, agonística: una mezcla de deseo, decepción y, eventualmente, de arrepentimiento. A menos que, como sugiere Leiris, se llegue a comprender que la existencia arcaica no se encuentra en un afuera, a la distancia, sino en el sí mismo. Y que se comprenda que, en el fondo, el otro no es más que un nosotros mismos.

En cuanto a la dimensión polémica del término, proviene precisamente de la extraña potencia que conlleva el nombre «África». También, de la terrible ambigüedad que, como una máscara, esconde esa palabra. Se sabe que una de las funciones de la máscara es esconder una cara doblándola —el poder del doble en la intersección entre el ser y la apariencia—. La otra función es permitirle, a aquél que está enmascarado, ver a los otros sin ser visto; ver el mundo como si fuera una sombra escondida debajo de la superficie de las cosas. Pero si en la máscara se cruzan el ser y la apariencia, también es verdad que, en la imposibilidad de ver el rostro que oculta la máscara —esa minúscula abertura—, la máscara termina siempre auto-denunciándose en cuanto que máscara. Pues bien: en el drama de la existencia contemporánea, el nombre «África» cumple precisamente la función de una máscara. Cada vez que se convoca su nombre, cada cuerpo singular es revestido automáticamente de una multitud de telas opacas. De hecho, está en la esencia misma del nombre, que invita siempre a realizar una operación de anulación original y de ocultamiento que compromete la posibilidad misma del lenguaje. Y más grave aún: ¿África no es acaso la tumba

misma de la imagen, un enorme sarcófago en el que la luz es incapaz de penetrar y cuyos miembros no son aptos para el desplazamiento?

La dimensión polémica del término proviene de que ese nombre es, fundamentalmente, una forma vacía que escapa, *stricto sensu*, al criterio de lo verdadero y de lo falso. Verdadero, dice Gilles Deleuze, «significa que una designación está efectivamente cumplida por el estado de cosas […]. Falso significa que la designación no se cumple, sea por un defecto de las imágenes seleccionadas, sea por la imposibilidad radical de producir una imagen asociable con las palabras».[142] Cuando se trata del término «África», se parte de la extraordinaria dificultad para producir una imagen verdadera asociable a una palabra que, por su parte, también es verdadera. Porque, en realidad, no importa el sujeto que habla o se expresa. Cuando la cuestión es África, importa poco la correspondencia entre las palabras, las imágenes y la cosa. Y tampoco es necesario que el nombre se corresponda con algo o que la cosa responda a un nombre. A decir verdad, la cosa puede, en cualquier momento, perder su nombre y el nombre su cosa sin que esto implique consecuencia alguna para el enunciado mismo: para lo que es dicho y para lo que es producido, para aquél que lo dice y lo produce. Aquí sólo cuenta el poder de lo falso.

El nombre «África» remite entonces no sólo a aquello que supuestamente no se corresponde con nada, sino también a una suerte de arbitrariedad primordial; la arbitrariedad que supone designaciones que no se corresponderían con nada concreto salvo el prejuicio inaugural en su infinita regresión. En efecto, al pronunciar la palabra «África», generalmente se da por sentado una abdicación natural de la responsabilidad. Por principio, lo que se descarta es el concepto de error. Además, se presupone que el *non-sens* ya está comprendido allí, en la palabra misma. Dicho de otra manera: decir «África» consiste

siempre en construir figuras y leyendas —cualesquiera sean— en un vacío. Basta con elegir palabras o imágenes casi semejantes, añadirles imágenes y palabra similares pero tomadas en sentidos diferentes, para terminar descubriendo siempre el mismo cuento del que, además, ya se conocían todas las variantes posibles. De hecho, esto último es lo que convierte a África en un conjunto proliferante por excelencia, una potencia tanto más devoradora cuanto que no secreta casi nunca su propio onirismo, pero tiende casi siempre a remitirse al sueño de otro. Porque aquí el nombre puede convertirse en objeto de un nuevo nombre que designa algo totalmente diferente del objeto primero. Entonces, se puede afirmar que África es *el símbolo de lo que está tanto fuera de la vida como más allá de la vida.* Es lo que se ofrece para la repetición y la reducción —la muerte reiterada en la vida y la vida que habita la máscara de la muerte, en las fronteras de esa imposible posibilidad que es el lenguaje—.

Imposible posibilidad por dos razones. En primer lugar porque, como señala Foucault, el lenguaje —y, mutatis mutandis, la vida misma— se da a leer «como un sol». En efecto, el lenguaje no constituye solamente el lugar de las formas. Es el sistema mismo de la vida. Teóricamente, le ofrece cosas a la mirada. Pero lo hace con una visibilidad tan brillante que encubre lo que el lenguaje tiene para decir y lo que la vida tiene para mostrar. El lenguaje «separa con una delgada capa de noche la apariencia y la verdad, la máscara y el rostro». Y continúa Foucault: «El sol del lenguaje se soterra en el secreto, pero en el corazón de esa noche en que se mantiene llega a ser maravillosamente fecundo, hace surgir por encima de sí mismo, a la luz del jardín de fiesta, máquinas y cadáveres autómatas, intenciones inauditas y cuidadosas imitaciones». En ese tiempo, la vida adopta la forma de un «inminente más allá».[143]

Imposible posibilidad también a raíz de la paradoja —señala Deleuze— que constituye por un lado, «la más alta potencia del lenguaje» y, por otro, «la mayor impotencia de aquél que habla», «mi impotencia para decir el sentido de lo que digo», «para decir a la vez algo y su sentido».[144] Porque como afirma Foucault, «el lenguaje sólo habla a partir de una carencia que le es esencial».[145] Ahora bien, si se lo observa con detenimiento, el término «África» presenta iguales características que las que tanto Deleuze como Foucault creen descubrir en el lenguaje: una distancia esencial o, para utilizar una vez más las palabras de Foucault, «un hueco solar» que ciega pero que, en la medida en que constituye a la vez su propio espejo, conserva siempre un reverso nocturno que la mirada sólo puede penetrar después de muchas dificultades. De hecho, contra ese reverso terminan tropezando las palabras e incluso la vida misma. Fanon, por cierto, ya lo había comprendido muy bien antes, al considerar que, en un contexto colonial, cualquier interrogación sobre sus condiciones de producción debía nacer de una crítica del lenguaje.[146] Pues bien: esta crítica de la vida en cuanto crítica del lenguaje es, precisamente, la tarea a la que nos invita el término «África».

2.5. El *colossos* del mundo

Durante este proceso, el negro cumple función de testigo. Inclusive, hace las veces de *colossos* del mundo: de doble del mundo, de su sombra fría. Tal como explica Jean-Pierre Vernant, en la Grecia antigua el término *colossos* designa en primer lugar una efigie de dimensiones gigantescas. Sin embargo, se trata de una efigie que se entierra en una tumba vacía al lado de los objetos pertenecientes al muerto. En la noche eterna, el *colossos* aparece como sustituto del cadáver ausente. Ocupa el

lugar del difunto. No tiene por objeto, dice Vernant «reproducir los rasgos del difunto, dar la ilusión de su apariencia física. No es la imagen del muerto lo que encarna y fija en la piedra; es su vida en el más allá, esa vida que se opone a la de los vivos como el mundo de la noche al mundo de la luz. El *colossos* no es una imagen; es un “doble”, como el mismo muerto es un doble del vivo».[147]

El negro funciona como *colossos* de este mundo en la misma medida en que este mismo mundo podría ser asimilado a una inmensa tumba vacía o a una caverna. En esa inmensa tumba vacía, decir «negro» equivaldría a evocar todos los cadáveres ausentes para los cuales esa palabra funcionaría como sustituto. En cuanto que *colossos* del mundo, el negro es ese fuego que ilumina y muestra tal como son realmente las cosas de la caverna o, inclusive, la tumba vacía que es el mundo. Es el polo sombrío del mundo, como el Hades de Homero: el reino de las cosas perecederas donde la vida humana se caracteriza por su fugacidad y su extraordinaria fragilidad. El término «negro» es una suerte de *mnema*: un signo destinado a recordar la manera en que, en la política de este mundo, la muerte y la vida han llegado a ser definidos tan estrechamente una en relación con la otra, que se ha vuelto casi imposible delimitar claramente la frontera que separa el orden de la vida del orden de la muerte. En el horizonte filosófico de nuestro tiempo, el término «África» significaría lisa y llanamente esta manera de denominar la cuestión política de la disecación del vivo; un modo de interrogar políticamente la dureza, la sequedad y la rugosidad de la vida o, inclusive, las formas visibles, aunque opacas y ciegas, que la muerte ha terminado por adoptar en el comercio contemporáneo entre los vivos.

Detrás de la palabra —lo que ella dice y lo que ella esconde; lo que ella no sabe decir o dice sin poder suscitar *la escucha*— se erige,

entonces, cierta figura de este mundo, de su cuerpo y de su espíritu. También, algunas de las realidades más inmundas de estos tiempos, el *escándalo de la humanidad*, el testigo vivo —el más inquietante sin dudas— de la violencia del mundo actual y la iniquidad que es su causa principal: aquélla que le plantea, al pensamiento del mundo y al devenir humano, las exigencias sin dudas más urgentes y radicales, comenzando por la responsabilidad y la justicia. La palabra «África» ocupa el lugar de una negación fundamental de estos dos últimos términos.

En el fondo, esta negación es el resultado del trabajo de la raza. Es la negación de la idea misma de lo común, inclusive de la idea misma de una comunidad humana. Además, contradice la idea de una misma humanidad, de una semejanza y de una proximidad humana esencial. Desde luego, no sólo el África geográfico y humano es objeto de esa negación. A decir verdad, existe también actualmente un proceso de «africanización» en otras partes del mundo. Por esta razón, hay algo en el nombre «África» que *juzga* al mundo y llama a la reparación, a la restitución y a la justicia. Esta presencia espectral del nombre en el mundo no puede comprenderse más que en el contexto de una crítica de la raza.

2.6. Partición del mundo

Si no la madre de la ley, en un pasado no muy lejano, la raza era al menos la lengua privilegiada de la guerra social. Era la unidad de medida de la diferencia y de la intimidad, el criterio que determinaba la lucha por la vida, el principio de eliminación, segregación o purificación de la sociedad. La «modernidad» es en realidad el otro nombre del proyecto europeo de expansión ilimitada que se instaura durante los últimos años del siglo XVIII. Una de las cuestiones políticas más

importantes del final del siglo XVIII y del comienzo del siglo XIX es la expansión de los imperios coloniales europeos. El siglo XIX es el siglo del triunfo del imperialismo. Es la época durante la cual, gracias al desarrollo de la técnica, las conquistas militares, el comercio y la propagación de la fe cristiana, Europa logra ejercer una autoridad singularmente despótica sobre los otros pueblos del mundo —el tipo de poder que se ejerce más allá de las propias fronteras y sobre gente con las cuales se cree no tener nada en común—.

Esta problemática de la raza y de la ausencia de comunidad de destino estuvo en el centro del pensamiento político europeo durante medio siglo, hasta 1780 aproximadamente. Y marca profundamente la reflexión de pensadores tales como Bentham, Burke, Kant, Diderot o Condorcet. El liberalismo europeo se forja en paralelo con el auge imperial. Durante esta expansión, el pensamiento político liberal europeo se confronta a cuestiones tales como el universalismo, los derechos de la persona, la libertad de intercambio, la relación entre medios y fines, la comunidad nacional y la capacidad política, la justicia internacional; inclusive la naturaleza de las relaciones de Europa con los mundos extraeuropeos: la relación entre un gobierno despótico fronteras afuera y un gobierno representativo y responsable dentro del territorio del país.

En muchos aspectos, y aunque no se quiera admitir, el mundo actual sigue siendo un «mundo de razas». En más de un sentido, el significante racial es aún el lenguaje ineludible, aunque a veces negado, del relato de sí y del mundo, de la relación con el otro, con la memoria y el poder. La crítica de la modernidad permanecerá inconclusa mientras no se comprenda que el advenimiento de la modernidad coincide con la aparición del *principio de raza* y su lenta transformación en una matriz

privilegiada de las técnicas de dominación, tanto ayer como hoy. Para su reproducción, este principio depende de un conjunto de prácticas cuyo objetivo inmediato y directo es el cuerpo del otro, y cuyo campo de aplicación es la vida en su generalidad. En un comienzo prosaicas, diversas y más o menos sistemáticas, con el paso del tiempo esas prácticas se erigen en costumbres y toman cuerpo en instituciones, leyes y técnicas cuyas huellas pueden rastrearse históricamente y cuyos efectos pueden describirse. Por otra parte, por principio de raza es necesario entender también una forma espectral de división y de diferenciación humana susceptible de ser movilizada para estigmatizar, excluir y segregar; prácticas con las que se busca aislar, eliminar, inclusive destruir físicamente a un grupo humano.

A partir de ese momento, se admite como cierto que la transcripción socio-biológica de la raza proviene, esencialmente, del siglo XIX. Pero si la transcripción socio-biológica de la raza es un acontecimiento reciente, no ocurre lo mismo con el discurso multisecular de la lucha de razas del que se sabe, por otra parte, que precede históricamente al discurso de la lucha de clase. En efecto, después de la trata de esclavos y el colonialismo se asiste a un desplazamiento y a una confluencia inédita de dos discursos: el discurso de la raza en el sentido biológico del término —incluso si este sentido biológico está lejos de ser estable— y el discurso sobre la raza como metáfora de una concepción más general sobre la antigua cuestión de la división y la opresión, de la resistencia y de la fragilidad de lo político, del vínculo siempre frágil y, sin embargo, inseparable entre lo político y la vida, entre lo político y el poder de matar, entre el poder y las mil manera de matar o dejar (sobre)vivir.

Según Hannah Arendt, con motivo de la «disputa por África» se recurre, por primera vez en la Edad Moderna, a la raza como principio

del cuerpo político —sustituto de la nación— y a la burocracia como técnica de dominación. Aun cuando fueron concebidos y se desarrollaron independientemente, en África es donde el racismo y la burocracia se revelan por primera vez estrechamente ligados entre sí.[148] De este vínculo cercano resultan potencialidades inéditas para la acumulación del poder de desposesión; para producir y administrar residuos humanos. Sin embargo, la combinación entre la raza y la burocracia implica igualmente una desmultiplicación de las potencialidades de destrucción, masacre y administración que sirve, como en Sudáfrica y en el sudoeste africano, para fundar comunidades políticas gobernadas por el principio de la raza. La raza, dice Arendt, «fue la explicación de urgencia para seres humanos a los que ningún hombre europeo o civilizado podía comprender y cuya humanidad tanto asustaba y humillaba a los emigrantes que ya no se preocupaban por pertenecer a la misma especie humana».[149]

Con motivo de la colonización, grupos que no reivindican los mismos orígenes, una misma lengua ni, mucho menos, la misma religión, son obligados a convivir en el seno de entidades territoriales forjadas con el hierro de las conquistas. En sentido estricto, estas entidades estaban lejos de constituir cuerpos políticos, al menos en un comienzo. El vínculo entre los grupos que las habitan encuentra su justificación directa en la violencia de la guerra y de la sumisión. Y se mantiene a través de modos de ejercicio del poder, una de cuyas funciones es fabricar literalmente razas, clasificarlas y establecer jerarquías necesarias entre ellas. De hecho, una de las tareas del Estado es asegurar la integridad y la pureza de cada una de ellas, es decir: mantenerlas a todas en una relación de permanente hostilidad.

La temática de las razas en lucha biológica por la vida, la cuestión de

la diferenciación de las especies y de la selección de los más fuertes, encuentra su aplicación más radicalizada en Sudáfrica durante un larguísimo período que va del siglo XVIII al siglo XX, y cuyo punto culminante es el *apartheid*. Con él, el Estado transforma la raza de manera explícita. De ahora en adelante, pasa a ser la palanca principal de una lucha social generalizada, destinada a recorrer el conjunto del cuerpo social y a sostener constantemente cierta relación con el derecho y la ley. Sin embargo, para comprender correctamente las paradojas de lo que, en 1948, será el *apartheid*, es importante remontarse hasta la gigantesca toma de tierras y a la división del planeta durante el período que se extiende del siglo XV al siglo XIX. En gran medida, la consciencia histórica y espacial que se tiene del planeta hoy en día se origina con la serie de acontecimientos que, iniciados en el siglo XV, desembocan, en el siglo XIX, en la división y el reparto de todo el planeta.

Por otro lado, estos eventos son consecuencia de una formidable migración de pueblos que, durante ese período, adopta cuatro formas. La primera es la exterminación de pueblos enteros, en especial en las Américas. La segunda es la deportación, en condiciones inhumanas, de cargamentos de varios millones de negros hacia el Nuevo Mundo, donde un sistema económico basado en el esclavismo contribuirá de manera decisiva a la acumulación primitiva de capital —a partir de ese momento transnacional— y a la formación de diásporas negras. La tercera es la conquista, la anexión y la ocupación de inmensas tierras de Europa hasta ese momento desconocidas, junto con la sumisión de sus habitantes a la ley del extranjero, precisamente allí donde antes éstos se gobernaban a sí mismos según modalidades muy diversas. La cuarta tiene que ver con la formación de Estados racistas y con lógicas de «autoctonización» de colonos, como los *afrikaners* en Sudáfrica.

Esta brutal expansión fuera de Europa se conocerá bajo el nombre de «colonización» o «imperialismo». Dado que es una de las maneras a través de las cuales se manifiesta la pretensión europea por el dominio universal, la colonización es una forma de poder constituyente. El vínculo que establece con el suelo, con las poblaciones y con el territorio vincula, de manera inédita en la historia de la humanidad, las lógicas de la raza, de la burocracia y del negocio (*commercium*). Bajo el orden colonial, la raza opera como principio del cuerpo político. La raza permite clasificar a los seres humanos en categorías distintas dotadas supuestamente de características físicas y mentales propias. La burocracia emerge como un dispositivo de dominación, mientras que la red que liga la muerte con el negocio opera como matriz esencial del poder. A partir de ese momento, la fuerza hace la ley y la ley tiene por contenido la fuerza en sí misma.

Durante el mismo período, las potencias europeas no solamente se entregan a una feroz competencia fuera de Europa. También, se embarcan en un complejo proceso de secularización de lo político. Al final del siglo XVI, este proceso desemboca en el final de la guerra civil entre partidos religiosos en Francia y el nacimiento de un Estado soberano jurídicamente consciente de su soberanía. Con todo, dos factores atemperan la competencia intraeuropea y la rivalidad que ésta engendra. Por una parte, las «naciones cristianas de Europa» se definen como «creadoras y portadoras de un orden válido para toda la tierra».[150] Al confundir «civilización» con Europa, esas naciones están persuadidas de que el continente europeo es el centro de la tierra. Atenas, Jerusalén y Roma son parte de sus lejanos ancestros. El islam es su viejo enemigo. Y sólo mucho tiempo después, con la emergencia de Estados Unidos, la pretensión europea de ser el centro del mundo se debilita.

Por otra parte, aunque particularmente a partir del siglo XVIII ostentan un creciente interés por los pueblos extranjeros, la mayoría de las potencias europeas se adhieren progresivamente al pensamiento racial. Éste se presenta, desde el siglo XIX, como constitutivo del espíritu del mundo occidental y de su sensibilidad. Tal como ha demostrado Arendt, la política de las razas de aquella época abraza al menos tres objetivos. En primer lugar, busca, como en Alemania, unir al pueblo en contra de cualquier tipo de dominación extranjera, despertando en él la consciencia de un origen común. De ahí la emergencia de nacionalismos que otorgan una importancia capital a los lazos de sangre, a los vínculos familiares, a la unidad tribal y al culto de los orígenes sin mezclas, con la convicción de que cada raza es una totalidad distinta y acabada. Las leyes de los pueblos son entonces concebidas como equivalentes a las leyes de la vida animal. Esta política de las razas opera también como un instrumento de división interna. De este punto de vista, es un arma para la guerra civil incluso antes de transformarse en un arma para las guerras nacionales.

Sin embargo, existe una tercera corriente de pensamiento racial y es aquella cuya traducción más notable se encuentra en Sudáfrica. Es una corriente de pensamiento que sitúa en el centro la idea de un superhombre dotado de derechos excepcionales, de un genio superior y de una misión universal —la de gobernar el mundo—. Se levanta contra el concepto de unidad de la especie humana y de igualdad de todos los hombres —igualdad que se basa en una descendencia común—. Insiste en las diferencias físicas y está convencido de que los pueblos no europeos jamás supieron dar por sí mismos con una expresión adecuada de la razón humana.[151] Es esta corriente de pensamiento la que alimenta el bravo lenguaje de la conquista y de la dominación de raza. Tal como

recuerda Arendt, este pensamiento no ejerció el monopolio de la vida política en las naciones europeas. Con toda probabilidad, «el pensamiento en términos de raza hubiera desaparecido a su debido tiempo, junto con otras opiniones irresponsables del siglo XIX si la «disputa por África» y la nueva era del imperialismo no hubiera expuesto a la humanidad occidental a nuevas y más horribles experiencias».[152]

Todas estas corrientes de pensamiento tienen la convicción de que más allá de la clausura europea reina el estado de la naturaleza —un estado en el que no se respetan ni la fe ni la ley—. La paz, la amistad y los tratados que codifican las relaciones intraeuropeas se refieren solamente a Europa y a los Estados cristianos. Así, cada potencia puede proceder a realizar conquistas legítimas en regiones lejanas, inclusive a costa de sus vecinos y rivales. Se admite, pues, que el orden del mundo está delimitado por esferas que separan el interior del exterior. La esfera interior se rige por el derecho y la justicia, condiciones que hay que trazar, limitar y cultivar no solamente para la vida en sociedad, sino también para la vida internacional. Es allí, se cree, donde fueron desarrolladas las ideas de propiedad, de redistribución del trabajo y de derecho de gentes. Fue allí también donde se edificaron ciudades, imperios, el comercio y, en suma, una civilización humana. Pero existe también una zona libre, una zona de no-derecho, sin ley, que se puede saquear y extorsionar con toda tranquilidad de conciencia. En ella, el trabajo de piratas, filibusteros, bucaneros, aventureros, criminales y toda laya de «elementos marginados de cualquier sociedad sana y normal»[153] puede tener vía libre en la medida que lo justifican dos principios: el de libre comercio y el de la libertad para difundir el Evangelio. Esta zona libre se encuentra desprovista de fronteras como tales. No tiene ni

barreras ni santuarios que se puedan, a priori, violar.

A la línea que separa Europa y este «otro-mundo» se la reconoce sobre todo porque allí es donde finaliza la limitación de la guerra. Al otro lado de línea, dice Carl Schmitt, comienza una zona donde, ante la falta de cualquier límite jurídico impuesto para la guerra, sólo cuenta el derecho del más fuerte. En origen y tratándose del otro-mundo, cada vez que Europa evoca el principio de «libertad», se refiere ante todo a eso: a la ausencia de derecho, de estado civil organizado y, en consecuencia, al uso libre y sin escrúpulos de la fuerza. Se parte del siguiente supuesto: ya se trate de indígenas o de otros rivales, el otro-mundo es el lugar donde no existe más principio de conducta que el derecho del más fuerte. En otras palabras, todo lo que sucede más allá de la muralla europea se sitúa directamente «fuera de los criterios jurídicos, morales y políticos reconocidos *más acá* de la línea». De existir derecho y justicia en el otro-mundo, no puede tratarse más que del derecho «que llevaran y transmitieran a aquellas tierras los conquistadores europeos, sea a través de su misión cristiana, sea mediante la aplicación de una jurisdicción y administración ordenadas en el sentido europeo».[154]

En consecuencia, el otro-mundo es el más allá de la línea, la frontera en recreación constante. Es un espacio libre de luchas sin frenos, abierto a la libre competencia y a la explotación igualmente libre, donde los hombres son libres de enfrentarse entre sí como bestias salvajes.[155] Ese otro-mundo es una zona en la cual la guerra solamente puede juzgarse jurídica y moralmente a través de sus resultados efectivos. No se trata solamente de una frontera. También es una valla. «En el principio —explica Schmitt— está la valla. De modo profundo y determinante, la valla, el cercado, la frontera entretejen el mundo formado por los hombres. Es el cercado el que crea el lugar sagrado, separándolo de lo

corriente, sometiéndolo a una ley propia, entregándolo a lo divino».[156] Y agrega: «El cerco protector, la valla formada por seres humanos, el cerco de hombres es una forma primitiva de la convivencia en el culto y de la convivencia jurídica y política».[157] Y esto es así por dos razones: en primer lugar, porque no hay nada que sea común a todos los hombres en general, porque lo común sólo se comparte entre hombres dotados de razón; en segundo lugar, porque la guerra no puede ser abolida, sino, apenas, limitada. De hecho, la guerra permanente es el problema central de todo orden jurídico. Una manera de limitar la guerra es mediante la edificación de ciudadelas fortificadas, diferenciando y clasificando a quienes están protegidos dentro de sus murallas y quienes no tienen derecho a estarlo y que, en consecuencia, tampoco pueden gozar de la protección de las armas ni del derecho.

También surge la problemática de la posesión y ocupación de tierras. Aquí, el problema radica en saber si el otro, el indígena, es un ser humano igual a los poseedores de tierras o si, por el contrario, puede ser desprovisto de todos sus derechos. Para ello, desde un comienzo se hace notar que los salvajes adoran ídolos y que sus dioses no son verdaderos dioses. También, que practican sacrificios humanos, el canibalismo y otras categorías de crímenes inhumanos que un verdadero hombre no cometería jamás; crímenes que, inclusive, están proscritos por la naturaleza misma. Así, el salvaje es aquél que está en contra al mismo tiempo de la humanidad y de la naturaleza: en consecuencia, es un extranjero de la condición humana desde una doble perspectiva. En este sentido, el otro-mundo equivale a una zona exterior a la humanidad y al espacio donde se ejercen los derechos de los hombres. Es un espacio en el que el derecho de los hombres sólo estaría en condiciones de ejercerse como supremacía de los hombres sobre aquéllos que no lo son en

absoluto. Y esto porque, de existir un hombre en estas regiones, sería un hombre esencialmente inhumano.

Para justificar su subordinación, se alega que es un esclavo por naturaleza y, por lo mismo, un enemigo. La idea que prevalece en aquella época es que la guerra contra los no-cristianos no es del mismo orden que la guerra entre cristianos. De ahí que existan marcadas distinciones entre diferentes tipos de enemigos y diferentes tipos de guerras. A su vez, éstas remiten a otras distinciones entre los humanos, sus diferencias y sus estatutos. No todos los hombres tienen los mismos derechos. En realidad, para los civilizados existe un derecho de dominar a los no-civilizados, de conquistar y esclavizar a los bárbaros por su inferioridad moral intrínseca; de anexar sus tierras, de ocuparlas y someterlas. Este derecho originario de intervención participa del «buen derecho», que se aplica tanto en las guerras de exterminación como en las guerras de esclavismo. Del «buen derecho» de guerra nace el «buen derecho» de propiedad.

> El Estado que efectúa la toma de una tierra puede tratar el suelo colonial tomado, en lo que se refiere a la propiedad privada, el *dominium*, como suelo sin dueño, al igual que según el derecho de gentes, es tierra sin dueño en cuanto al *imperium*. Puede eliminar los derechos de los indígenas sobre el suelo y declararse propietario exclusivo de todo el suelo; puede también asumir los derechos de los jefes nativos y seguir ostentándolos indiferentemente de si ello representa una sucesión legal auténtica o no; puede crear propiedad estatal privada y combinarla con un cierto reconocimiento de los derechos de explotación de los nativos; puede introducir la propiedad fiduciaria pública del Estado; también, puede mantener vigentes los derechos de explotación de los nativos y cubrirlos con una especie de *dominium eminens*. Todas estas posibilidades distintas se han convertido en realidad en la práctica de la toma de la tierra colonial durante los siglos XIX y XX.[158]

En este caso, entonces, el derecho es una manera de fundar jurídicamente cierta idea de la humanidad en tanto esta última está dividida entre una raza de conquistadores y una de esclavos. Únicamente la raza de los conquistadores puede legítimamente atribuirse la cualidad humana. La cualidad de ser humano no es algo que sea dado a todos desde un comienzo. Y aun si fuera ese el caso, no aboliría las diferencias. En cierta forma, la diferenciación entre el suelo de Europa y el suelo colonial es la consecuencia lógica de la distinción entre gente europea y salvajes. Hasta el siglo XIX, inclusive durante la ocupación colonial, el suelo colonial no se identificaba con el territorio europeo del Estado ocupante. Por el contrario, la colonia lograba distinguirse siempre de este último, ya sea colonia de plantación, de extracción o de poblamiento. De hecho, hasta el final del siglo XIX no se esbozan las primeras tentativas de integrar territorios coloniales en los sistemas de gobierno y de administración de los Estados colonizadores.

2.7. El nacional-colonialismo

Para que se convierta en *habitus*, la lógica de las razas debe ajustarse a la lógica del beneficio, a la política de la fuerza y al instinto de corrupción; es decir, a la definición exacta de la práctica colonial. Desde esta perspectiva, el ejemplo de Francia muestra el peso de la raza en la formación de la consciencia imperial y el inmenso trabajo que fue necesario desplegar para que el significante racial —inseparable de cualquier sistema colonial— penetrara en las fibras fláccidas de la cultura francesa.

Nunca está de más insistir en la complejidad y heterogeneidad de la experiencia colonial. De una época a otra y de un país a otro, las diferencias han sido notables. Por lo demás, el significante racial

constituyó siempre una estructura primordial e incluso constitutiva de aquello que se convertiría en el proyecto imperial. Si existe una subjetividad de las relaciones coloniales, sin lugar a dudas la raza es su matriz simbólica tanto como su escena originaria. Por ejemplo, en el caso de Francia, la conciencia imperial fue el resultado de una singular inversión política y psíquica en donde la raza fue, al mismo tiempo, moneda de cambio y valor de uso. Hacia finales de 1870, Francia se propone deliberadamente convertir el cuerpo político de la nación en una estructura política imperial. Este proceso reviste una doble dimensión. Por un lado, se trata de asimilar las colonias a los cuerpos militares, pasando a considerar a los pueblos conquistados a la vez como «sujetos» y, eventualmente, como «hermanos». Por otro lado, se trata de establecer progresivamente un conjunto de dispositivos gracias a los cuales el francés ordinario es empujado, a veces sin que se dé cuenta, a constituirse en sujeto racista en cuanto a su mirada, gestos, comportamientos y discursos. Este proceso se extiende en un tiempo relativamente prolongado. En particular, se basa en una psico-antropología cuya función es la clasificación racial del género humano. Esta clasificación se apoya en las teorías de la desigualdad entre las razas y, en menor medida, en la validación de prácticas eugenísticas. A su vez, halla su punto de efervescencia, por un lado, en las formas que adoptan las guerras de conquista y las brutalidades coloniales; por otro lado, en particular en los años 1930, en el antisemitismo.[159] En el cambio al siglo XIX, la formación de la consciencia racista, la habituación al racismo, es una de las piedras angulares del proceso de socialización ciudadana. Al funcionar como una sobrecompensación frente al sentimiento de humillación nacional provocado por la derrota ante Prusia en 1870, es uno de los motivos o, inclusive, una de las

esencias del orgullo nacional y de la cultura patriótica. Conocido bajo el término de «educación colonial de los franceses», esta empresa presenta a la colonización como un camino de paso hacia una nueva edad de la virilidad.[160] En lo que a ella respecta, la colonia es el lugar de exaltación de la potencia donde se revigoriza la energía nacional. Esta empresa exigió esfuerzos colosales de parte del Estado y de los medios empresariales. También, tenía como objetivo cultivar y diseminar los reflejos y el *ethos* racialista, nacionalista y militarista que eran sus elementos constitutivos.

Ya a partir de 1892 se esboza un vasto movimiento que se podría llamar el nacional-colonialismo. El movimiento nacional-colonialista francés reúne al conjunto de familias política de entonces: desde los republicanos del centro a los radicales, pasando por los *boulangistas*, los monárquicos y los progresistas. Cuenta en su seno con abogados, hombres de negocios, hombres de la Iglesia, periodistas y soldados; un conjunto nebuloso de organizaciones, asociaciones y comités que, apoyándose en una red de diarios, periódicos y boletines de supuestas sociedades científicas, pretenden otorgarle una voz política y culturalmente fuerte y expresiva a la idea colonial.[161] La gran nervadura de este proyecto imperial es la diferencia racial, que se corporiza en un conjunto de disciplinas tales como la etnología, la geografía o la misiología. A su vez, la temática de la diferencia racial es objeto de una normalización en el seno de la cultura de masas a través del establecimiento de instituciones tales como museos y zoológicos humanos, la publicidad, la literatura, las artes, la conformación de archivos, la propagación de relatos fantásticos difundidos por la prensa popular —como en el caso del *Journal Illustré*, de *L'Illustration*, del *Tour du Monde* y de los suplementos ilustrados del *Petit Journal* y del

Petit Parisien— y la organización de exposiciones internacionales.

Generaciones de franceses fueron expuestos a esta pedagogía de habituación al racismo que, en lo esencial, descansa en el principio de una relación de no reciprocidad con los negros. Y esta relación no recíproca se justifica por *la diferencia de calidad entre las razas*. En consecuencia, la temática de la diferencia cualitativa entre las razas es inseparable de la vieja temática de la sangre que, se sabe, había sido utilizada con anterioridad para asentar los privilegios de la nobleza. Ahora se emplea una vez más, pero para el proyecto colonial. Existe la convicción de que la civilización del mañana se creará con sangre blanca. Por ello, todos los pueblos que acepten el cruce de razas habrán de caer en la abyección. La salvación reside en la separación absoluta de las razas. Las multitudes negras y amarillas son prolíficas; una manada que estorba y que es necesario deportar o cuyos machos, en última instancia —tal como algunos lo harán notar más adelante—, deben ser esterilizados.[162] Del mismo modo, se sueña con el día futuro en que se pueda fabricar vida y obtener lo que se haya decidido obtener entre una gama de seres vivos a elección. El proyecto colonial se alimenta así de una forma inédita de raciología, una de cuyas piedras angulares es el sueño de la alteración de las reglas de la vida y, a fin de cuentas, la posibilidad de una raza de gigantes.

El tema de la diferencia de calidad entre las razas es antiguo.[163] Parasita y atraviesa la cultura durante el último cuarto del siglo XIX. Con todo, en los años 1930 se transformó en algo banal hasta el punto de pasar a formar parte del sentido común.[164] Alimenta desde entonces los miedos a propósito de la despoblación, la inmigración («el trasplante racial») e, inclusive, las fantasías referentes a la posibilidad de un imperialismo asiático.[165] Son múltiples los caminos por los que han ido

avanzando tanto la idea colonial como el *ethos* racista, que es su corolario. Uno de esos caminos es el poder escolar. Por ejemplo, Pierre Nora sitúa el *Petit Lavisse* entre sus «lugares franceses de la memoria», de la misma manera que *Le Tour de France par deux enfants* (1997) de «G. Bruno» (seudónimo de Augustine Fouillée) y de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust. En particular en el *Petit Lavisse*, el discurso republicano aparece empapado de valores nacionalistas y militaristas.[166] De hecho, el sistema educativo y el sistema militar mantienen comunicación desde mucho tiempo antes de la adopción de las leyes Ferry de 1881-1882, que establecen la escolaridad obligatoria. Así, los alumnos escolares son educados para convertirse en ciudadanos-soldados. Pedagogía ciudadana y pedagogía colonial se despliegan en un contexto de crisis de la masculinidad y de aparente desarme moral. En efecto, a partir de la década de 1880, todos los alumnos escolares de aproximadamente diez años debían estudiar la obra colonial de sus respectivos países en manuales de historia (Augé y Petit en 1890; Cazes en 1895; Aulard y Debidour en 1900; Calvet en 1903; Rogie y Despiques en 1905; Delagrave en 1909; Lavisse).[167] A este esquema prescriptivo de regularidades hay que añadir la literatura juvenil (la obra de Julio Verne, los periódicos ilustrados como *Le Petit Français Illustré*, *Le Petit Écolier*, *Le Saint-Nicolas*, *Le Journal de la Jeunesse*, *L'Alliance Française Illustrée* y así sucesivamente).

En todas estas obras, el africano se presenta no solamente como un niño, sino también como un niño idiota; la presa de un puñado de reyecitos de poca monta, potentados crueles y descarnados. Esta idiotez es la consecuencia de un vicio congénito de la raza negra. La colonización es una manera de asistencia, de educación y de tratamiento moral de esta idiotez. Es también un antídoto frente al espíritu de

crueldad y frente al funcionamiento anárquico de las «tribus indígenas». Desde esta perspectiva, la colonización es una virtud de la civilización, puesto que constituiría la regla general para el tratamiento de la idiotez de las razas que tienen predisposición a la degeneración. Eso mismo es lo que, en el año 1925, hace afirmar a Léon Blum: «Admitimos el derecho e, inclusive, el deber de las razas superiores de atraer a aquéllas que no han alcanzado el mismo grado de cultura y de invitarles a experimentar los progresos obtenidos gracias al esfuerzo de la ciencia y la industria».[168] Los colonizadores ya no son amos crueles y ávidos, sino guías y protectores. Las tropas francesas son heroicas e intrépidas. Liberan a los esclavos de los collares que aprisionan sus cuellos y de las cuerdas que ligan sus piernas. Estas pobres personas que acaban de ser liberadas están tan felices que hacen cabriolas —lo que prueba, sin lugar a dudas, que Francia es buena y generosa con los pueblos que ella misma somete—. Así lo afirmaba Jean Jaurès en 1884: «Les podemos decir a esos pueblos sin engañarlos que […] allí donde Francia se estableció, se la ama; que allí donde Francia sólo estuvo de paso, se la echa de menos; que dondequiera que su luz resplandezca, es beneficiosa; que allí donde no brilla, ha dejado tras de sí un largo y suave crepúsculo al que se quedan prendadas las miradas y los corazones».[169]

A simple vista, las razones esgrimidas para justificar el colonialismo eran de tipo económico, político, militar, ideológico o humanitario: conquistar nuevas tierras para instalar en ellas el excedente de nuestra población; encontrar nuevos destinos para los productos de nuestras fábricas y de nuestras minas; obtener materias primas para nuestras industrias; plantar la bandera de la «civilización» entre las razas inferiores y salvajes y así perforar las tinieblas que las envuelven;

asegurar, para nuestra dominación, la paz, la seguridad, la riqueza para tantos infelices que nunca antes conocieron estas ventajas; establecer en suelos aún infieles una población laboriosa, moral y cristiana, propagando el Evangelio entre los paganos; o destruir, a través del comercio, el aislamiento engendrado por el paganismo. Pero todas estos argumentos movilizan simultáneamente el significante racial. A decir verdad, éste nunca fue considerado como un factor subsidiario. En la argumentación colonial, la raza aparece siempre a la vez como una matriz material, una institución simbólica y un componente psíquico de la política y de la conciencia imperial. En la defensa y en la ilustración de la colonización, ninguna justificación escapa a priori al discurso general sobre lo que se designa por ese entonces como *las cualidades de la raza*.

Esto es así porque, sobre todo a finales del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, en Occidente prevalece un sistema de interpretación del mundo y de la historia que hace de esta última una lucha a muerte por la existencia. Tal como señalan numerosos escritos publicados por ensayistas más o menos conocidos durante los años 1920, esa época está atravesada por un pesimismo racial radical, en el seno de una cultura obsesionada por la idea de degeneración que es el reverso del darwinismo social.[170] Por cierto, estas ideas también son discutidas y combatidas. Pero son muchos quienes creen firmemente que esta lucha por la vida opone a grupos humanos, pueblos o razas portadores de características supuestamente estables y dotadas de un patrimonio biológico propio que es importante defender, proteger y preservar intacto. Esta creencia no habita solamente en individuos privados. Es una dimensión cardinal de la política colonial de los Estados europeos y de la manera en que conciben el derecho de guerra contra pueblos y

entidades políticas no-europeas.

Tal como explica por aquellos años Paul Leroy-Beaulieu, el orden colonial es una manera de ratificar las relaciones de fuerza nacidas de esta lucha. La colonización, afirma, «es la fuerza expansiva de un pueblo, es su potencia de reproducción, su dilatación y su multiplicación a través de los espacios; es la sumisión del universo o de una vasta parte de él a su lengua, sus costumbres, sus ideas y sus leyes».[171] El orden colonial descansa en la idea según la cual la humanidad se divide en especies y subespecies que se pueden diferenciar, separar y clasificar jerárquicamente. Tanto desde el punto de vista de la ley como en términos de disipación espacial, estas especies y subespecies deben ser mantenidas a distancia unas de otras. También es explícito en este sentido el *Précis de législation et d'économie coloniales* de Alexandre Mérignhac (publicado en 1912 y reeditado en 1925). Colonizar, se lee en sus páginas, «es relacionarse con países nuevos para beneficiarse de los recursos de cualquier tipo que tenga ese país [...]. La colonización es entonces un establecimiento fundado en un país nuevo por una raza con una civilización de avanzada, para realizar [...] el objetivo que acabamos de señalar».[172] De ahí que decir que el Estado colonial funcione por estatización de lo biológico no parece ser una exageración.

2.8. Frivolidad y exotismo

En muchos aspectos, la lógica francesa de asignación racial se caracteriza por tres rasgos distintivos. El primero, y sin duda el rasgo principal, es el rechazo a ver —y por tanto, la práctica de la ocultación y la denegación—; el segundo es la práctica de la denigración y del travestimiento, y el tercero la frivolidad y el exotismo. En efecto, existe en Francia una larga tradición de supresión, de confinamiento de la

violencia de raza al lugar de lo que no merece ser mostrado, sabido o expuesto a los ojos de los demás. Esta tradición de la disimulación, de la denegación y del camuflaje, cuya reactualización es posible constatar en las condiciones contemporáneas, se remonta precisamente a los siglos XVI y XVII. Emerge en un contexto de fundación, en un momento en que Francia se apresta a codificar los vínculos con sus esclavos.

En efecto, en 1570 se promulga una edicto que limita no solamente la entrada de negros en el territorio metropolitano, sino también la exhibición o el cargamento de esclavos negros en los puertos del país.[173] A través de este gesto inaugural, Francia marca su voluntad de no querer saber nada con las víctimas de su lógica de raza —lógica de la cual el esclavo negro representa, en aquel entonces, el testigo cabal—. Que el esclavo sea objeto de tal prohibición se explica por el hecho de que en el esclavo negro no hay estrictamente nada para ver, sino, más bien, una «nada de ser». Sin embargo, al excluir del campo de lo representable todo aquello que haría visible a la figura del esclavo negro, se pretende indudablemente arrojar un velo sobre los mecanismos económicos y comerciales a través de los cuales el esclavo es producido y existe como tal.

Este lento trabajo se remonta, por lo menos, a la trata de esclavos. En efecto, es durante el siglo XVIII, es decir en pleno Siglo de las Luces, cuando la trata atlántica alcanza su punto culminante. El desarrollo de nuevas ideas relativas a las relaciones entre los sujetos y la autoridad tiene lugar aun cuando Francia está profundamente involucrada en la «máquina triangular», es decir, en la producción del esclavismo y la servidumbre del otro lado del mar. En particular, Rousseau y Voltaire reconocen filosóficamente el carácter vil del comercio de esclavos, pero fingen ignorar el tráfico entonces en curso, así como las mecanismos

reales que lo hacían posible. De ese modo, inauguran una tradición que, más tarde, se convertirá en una de las características centrales de la consciencia imperial —hacer de la esclavitud una metáfora de la condición del hombre en la sociedad europea moderna—. Este gesto de metaforización de acontecimientos trágicos referentes a los salvajes —en el cual nuestra responsabilidad está implicada— es también un gesto de ignorancia y de indiferencia. Esta dialéctica de la distancia y de la indiferencia dominará el pensamiento francés del Siglo de las Luces.[174]

El segundo rasgo distintivo de la lógica francesa de asignación racial es la práctica de la denigración, de la desfiguración y del travestimiento. En el caso que interesa aquí, la asignación del esclavo negro al campo de lo irrepresentable y de aquello con *lo que no se quiere saber nada*, no es el equivalente a una prohibición pura y simple de la figuración o de la puesta en escena del negro. Al contrario, desde sus orígenes, la lógica francesa opera siempre por anexión de «el otro» racial y su denigración en la triple red del exotismo, la frivolidad y la diversión. Así, para que el negro pueda ser visto, antes debe ser disfrazado con la vestimenta, el color o la decoración. Hasta hace no mucho tiempo, en la pintura o en el teatro por ejemplo, siempre era necesario arroparlo con un traje oriental, turbantes, plumajes, bombachas bufonescas o diminutos hábitos verdes.[175] Paradójicamente, para que emergiera en el orden de lo visible, su figura no debía por nada del mundo evocar la violencia fundadora que, habiéndolo destituido previamente de su humanidad pura y simple, lo reconstituía precisamente en cuanto que «negro».

No es ninguna novedad que, en detrimento de todos los demás negros, se prefiera siempre a las negritas de tez de ébano o a los niños negros y a los jóvenes y morenos pajes que actúan como acompañantes de las damas quienes, por su parte, los tratan como periquitos, perritos

falderos o galgos de compañía. Tampoco debe extrañar que se prefiera a los negros bromistas, despreocupados y buenos bailarines; o a los buenos negros y a sus buenos amos; a los negros liberados, pero agradecidos y fieles, cuyo rol es resaltar la magnanimidad del blanco. Este *habitus* se fue sedimentando progresivamente. Y, desde el siglo XIX, son estos negros los que son tolerados en la corte, en los salones, en la pintura, en el teatro. Como afirma Sylvie Chalaye, «alegran las asambleas mundanas, aportan un toque de exotismo y de color a las fiestas galantes, tal como muestran los pintores de la época: Hogarth, Raynolds, Watteau, Lancret, Pater, Fragonard, Carmontelle».[176] En gran medida, el racismo a la francesa fue, entonces, de buen grado, un racismo despreocupado, libertino y frívolo.[177] Históricamente, ha estado profundamente vinculado a una sociedad en sí misma despreocupada, incluso desvergonzada, que jamás quiso abrir los ojos al «horrible estiércol que se esconde bajo los dorados y la púrpura».[178]

Es importante detenerse un instante en la figura de la negra, dado que esta última cumple una función clave en la articulación del racismo, la frivolidad y el libertinaje en Francia. Las tres instancias privilegiadas de esta articulación son la literatura, la pintura y la danza. Una vez más, se trata de una tradición antigua. Es posible, por ejemplo, que las flores del mal baudelerianas remitan directamente a la figura de la negra que, se sabe, habita de un extremo a otro la obra del poeta. Ya sea Dorotea la africana —a quien conoce en la Isla Bourbon en 1841— o Jeanne Duval —nacida en Haití y de quien Baudelaire fue amante durante veinte años —, la evocación de las «bellezas negras» va siempre de la mano de su esbelta voluptuosidad, sus senos desnudos, su trasero y sus cinturas de terciopelo, con o sin las bombachas de satín.[179] En la obra del poeta, la negra constituye una de las fuentes más fecundas de creación artística.

Figura central del exotismo francés, no carece, sin embargo, de ambivalencia. Por un lado, la negra evoca el sentido del mundo físico, el ritmo y los colores. Por otro lado, las «bellezas negras» serían mujeres indolentes, disponibles y sumisas. Como ejemplos vivos del triunfo de la lubricidad, desatan las pulsiones fantasmáticas del macho francés. De pronto, éste se imagina como un explorador blanco en los confines de la civilización. Al descubrir a los salvajes, se mezcla con ellos haciendo el amor con una o varias de sus mujeres en un paisaje de barcos en rada, en un paraíso tropical de palmeras espejeantes y de aromas a flores de las islas.

En Chateaubriand, hay escenas coloridas similares que son interrumpidas por el amor de los leones. A sus anchas bajo los bananeros, con pipas llenas de incienso, leche de coco bajo las arcadas que forman las higueras y bosques de claveros y de caobas, yo desearía, dice uno de sus héroes, «devorar las hojas de tu cama, pues tu lecho es divino como el nido de las golondrinas africanas, ese nido que se sirve en la mesa de nuestros reyes y que se compone, junto con los restos de las flores, de los aromas más preciosos».[180] En su *Reina negra*, Apollinaire recurre a las misma fibra poético-exótica, a la vez que conjuga belleza, desnudez y sensualidad. En efecto, su negra se caracteriza por sus dientes blancos, su melena oscura, su cuerpo azul y sus senos erectos. Por lo demás, son célebres *La haitiana* de Matisse (1943) y sus susurros de encaje, símbolo de la luz del deseo y de la sensualidad feliz; *Las señoritas de Aviñón* (1907), la *Mujer desnuda* (1910) y la *Mujer al borde del mar* (*Bañista*, 1909) de Picasso y su guiño a la fantasía de una sexualidad femenina negra devoradora; también, *La mujer sentada* de Braque (1911).

Sin duda, en el imaginario exótico de Francia, el personaje de

Joséphine Baker es el que cimienta, en la cultura popular, esta forma de racismo desenvuelto, despreocupado y libertino. El siguiente relato —el relato que hacen los miembros de la *troupe* de teatro de Baker de dos escenas, durante un ensayo en París en los años 1920— resume bien esta modalidad de racismo: «No comprendíamos su lengua, no pretendíamos unir el hilo de las escenas, pero eran todas nuestras lecturas las que desfilaban delante de nuestra imaginación desbordante: novelas de aventuras, cromos o enormes barcos que engullían racimos de negros cargados con ricos fardos, una sirena en un puerto desconocido lleno de bolsas y de hombres de color, de historias de misioneros y de viajeros, Stanley, los hermanos Tharaud, Batouala, danzas sagradas, Sudán, semidesnudeces ilustradas con la farsa de un sombrero de copa, paisajes de plantaciones, toda la melancolía de las canciones de nodrizas criollas, toda el alma negra con sus convulsiones animales, sus dichas infantiles, la tristeza de un pasado de servidumbre, veíamos todo eso al escuchar a esa cantante con la voz de un bosque virgen».[181]

2.9. Autoignorancia

La otra clave de bóveda de la conciencia del imperio fue siempre la formidable voluntad de ignorancia que, una y otra vez, pretende hacerse pasar por conocimiento. Esta ignorancia es de una especie particular —una ignorancia desenvuelta y frívola, que desmantela por anticipado cualquier posibilidad de interacción y de vínculo que no sea el basado en la fuerza—. En su *Carta sobre Argelia* (1837), Tocqueville pone el acento precisamente en esta política de la ignorancia. Sugiere que, en el contexto de la política imperial —que es el otro nombre con el que se conoce a la política de la guerra—, esta voluntad de ignorancia descansa

sobre el principio según el cual «en un campo de batalla la victoria es […] para el más fuerte y no para el que sabe más».[182] Que no se sepa prácticamente nada y que no exista siquiera la preocupación de aprender, se explica por la convicción de que, en la relación con los africanos, la fuerza siempre compensará tanto la ausencia de verdad como el vacío jurídico.

Durante mucho tiempo, en el imaginario occidental, África formó parte de las tierras desconocidas. Sin embargo, eso no impedía que filósofos, naturalistas, geógrafos, misioneros, escritores o cualquier otra persona, se pronunciaran sobre uno u otro aspecto de su geografía o, inclusive, sobre la vida, hábitos y costumbres de sus habitantes. A pesar del flujo de informaciones y de la cantidad de estudios científicos disponibles hoy en día, no es posible afirmar que esta voluntad de ignorancia haya desparecido del todo. Mucho menos seguro es que ya no exista la disposición secular a pronunciarse sobre lo que no se sabe nada o se sabe muy poco. Ya en su tiempo, Jean-Baptiste Labat resumía de manera lapidaria la idea de que, cuando se trata de África, la verdad casi no importa. En 1728 proclamaba: «Yo vi África, pero jamás puse un pie en ella».[183] Precisamente, a partir del siglo XVIII, florecen en Francia y en una gran parte de Europa relatos de todo tipo que aparecen en enciclopedias, estudios de geografía, tratados de historia natural, de moral o de estética; en novelas, obras de teatro, inclusive en libros de poesía. África es el objeto de la mayoría de estas leyendas, fantasías etnográficas y, a veces, relatos de viajes. En efecto, a partir de la trata atlántica, el continente se convirtió en un inagotable yacimiento de fantasías; la materia de un gigantesco trabajo de imaginación que —nunca se insistirá lo suficiente en ello— continúa dando forma en el presente a nuestras representaciones de los africanos, de su vida, su

trabajo y su lenguaje.

Tal como se acaba de señalar, este falso saber es en primer lugar desconocimiento y fabulación. Claro que aquí la fábula sirve únicamente para excluir mejor y para encerrarse mejor en sí mismo. Se fabula sólo para disimular mejor esa suerte de soberano desprecio que, siempre y sin excepciones, viene acompañado de una reivindicación según la cual el otro es nuestro «amigo», independientemente de si esa «amistad» es real o imaginaria, recíproca o no. Constantemente, esta variante francesa de la violencia de raza convoca un rostro que, en cuanto surge bajo la mirada, debe de inmediato volverse invisible. Se trata invariablemente de convocar una voz que, una vez que se vuelve audible, debe ser inmediatamente distorsionada o reducida a silencio. Por lo demás, es una voz a la cual se le debe impedir expresarse en primera persona del singular. De este modo, el objeto imaginario que irrumpe en la vida psíquica de Occidente en los albores de la trata de negros tiene dos caras que se superponen entre sí, como una máscara y su doble en un trágico juego de espejos.

En primer lugar, existe una cara diurna que es un lugar geográfico y una región del mundo de la que no se sabe casi nada, pero que se describe con cierta autoridad: la autoridad de la ficción. Esta descripción oscila constantemente entre dos polos. Así, África es algunas veces una tierra extraña, maravillosa y cegadora, y otra veces una zona tórrida e inhabitable. A veces, aparece como una región afligida por una irremediable esterilidad, y otras como una región bendecida por una fecundidad espontánea. Muy a menudo es también el nombre de otra cosa completamente distinta, algo colosal e impenetrable cuya enormidad se confunde con todas las figuras de lo monstruoso y de la licencia absoluta —licencia a veces poética, a veces carnavalesca y con

demasiada frecuencia cínica y tenebrosa; una mezcla horrible de fetichismo y canibalismo—. Ahora bien: sea cual sea la belleza o la fealdad de su rostro, el destino de África siempre es el de ser poseída.

Esto mismo es lo que Víctor Hugo explica en términos fálicos durante un banquete de conmemoración de la abolición de la trata de esclavos en 1879:

> Allí, delante de vosotros, está ese bloque de arena y ceniza, esa masa inerte y pasiva que desde hace seis mil años obstaculiza la marcha universal, ese monstruoso Cam que frena a Sem en virtud de su enormidad, África. ¡Qué tierra esta África! Asia tiene su historia, América tiene su historia, Australia misma tiene su historia, que se remonta a su comienzo en la memoria humana. África no tiene historia. Una especie de leyenda vasta y oscura la envuelve. Roma la tocó para suprimirla y cuando creyó haberse librado de ella, arrojó sobre esa tierra inmensa y muerta uno de esos epítetos que no tienen traducción: *Africa portentosa* es más y es menos que un prodigio, es lo que es absoluto en su horror. África es, en efecto, el resplandor tropical. Y ver África parece que equivale a ser cegado: un exceso de sol es un exceso de noche.[184]

Y lanza este imperativo:

> África impone al universo la supresión del movimiento y de la circulación de manera tal que impide la vida universal; por lo tanto, tampoco la marcha humana puede acostumbrarse mucho tiempo más a una quinta parte del globo paralizada […] Volver manejable para la civilización a la vieja África, ése es el desafío. Europa lo resolverá. Vamos, pueblos, aprópiense de esta tierra. Tómenla. ¿De quién? ¡De nadie! Tomen esta tierra de Dios. Dios les da la tierra a los hombres. Dios le regala África a Europa. ¡Tómenla! […] Inviertan sus energías en África y, al mismo tiempo, resuelvan sus problemas sociales. Cambien a sus proletarios por propietarios […]. Vamos, construyan rutas, hagan puertos, levanten ciudades, agranden, cultiven, multipliquen, y que sobre esta tierra, cada vez más despejada de sacerdotes y de príncipes, el espíritu divino se afirme por la paz, y el espíritu humano por la libertad.[185]

En aquella época, no importaba que el conocimiento que se tuviera del continente estuviera lleno de lagunas, ni que se basara únicamente en rumores, en creencias erróneas e inverificables. O que estuviera plagado de fantasías y suposiciones que, tal vez, funcionaban como metonimia de carencias morales de la época o del mecanismo por el cual la Europa de entonces pretendía tranquilizarse a sí misma —para compensar su propio sentimiento de insuficiencia—. Como destaca Jonathan Swift en *On Poetry* (1733), sobre el mapa de África, prestigiosos geógrafos nunca dejaron de llenar «cada laguna con dibujos salvajes». Y «sobre las colinas inhabitadas», no dudaron en poner «un elefante a falta de un albergue».[186]

Luego está la cara nocturna.[187] En origen, el vocablo «hombre negro» («*l'homme noir*») sirve, principalmente, para describir e imaginar la diferencia africana. No importa que el «negro» («*nègre*») designe al esclavo mientras que el «negro» («*noir*») designe al africano que no ha sufrido aún la esclavitud. Particularmente desde la época de la trata de esclavos, es un presunto vacío de humanidad lo que caracteriza esta diferencia. En este sentido, el color es apenas el signo exterior de una indignidad fundamental, de un envilecimiento primero. Durante los siglos XVIII y XIX, el epíteto o atributo «negro» («*noir*») remite a este vacío inaugural. En ese entonces, el término «hombre negro» («*homme noir*») es el nombre que se le otorga a una especie de hombre que, aunque hombre, apenas merece ser llamado así. Esta especie de hombre —el hombre que no se sabe si es verdaderamente hombre— es descrito, sea como «la más atroz criatura de la raza humana», sea como una masa sombría y una materia indiferenciada de carne y hueso, sea como un hombre simplemente «natural» (así lo describe, por ejemplo, François Le Vaillant en 1790).

El vocablo «hombre negro» («*homme noir*») es también el nombre que se le otorga al polígamo cuyo temperamento y cuya miseria lo predisponen al vicio, la indolencia, la lujuria y la mentira. Muchos años después, al referirse a la sexualidad de esta especie de hombre, el escritor Michel Cournot dirá de él mismo que es poseedor de una «espada»: «Cuando [la espada del negro (*noir*)] pasa a tu mujer por su filo, ella siente algo» que es del orden de la «revelación».[188] Pero una espada así deja tras de sí un abismo. Y en ese abismo, precisaba Cournot, «tu adornito está perdido».[189] Y compara el pene del negro con la palmera y el árbol del pan que no flaquearían ante un imperio. Las mujeres de ese hombre, por lo general numerosas, son esclavas de las danzas lúbricas y de los placeres sensuales, como lo señala, ya en 1686, Olfert Dapper.[190] A esta hipersexualidad hay que añadir la idolatría, en la medida en que, a decir verdad, primitivismo y paganismo van de la mano. A fin de cuentas, la diferencia del «hombre negro» («l'homme noir») se reconoce distintivamente por su membrana negra, su cabellera lanuda, su olor y sus facultades intelectuales limitadas.

En el dispositivo lexical del siglo XIX, «negro» es una pieza clave de la taxonomía de la segregación que domina el discurso de la diversidad humana. Este término sirve para designar a «ese hombre» frente al cual Europa no termina de interrogarse a sí misma. ¿Es otro hombre? ¿Es un otro distinto del hombre? ¿Es un ejemplar de lo mismo o bien es un otro diferente de lo mismo? De modo que señalar de alguien que es un «hombre negro» equivale a decir que es un ser predeterminado biológica, intelectual y culturalmente por su irreductible diferencia. Pertenecería a una especie distinta. Y, como especie distinta, debería ser descrito y catalogado. Por la misma razón, debería ser objeto de una clasificación moral también diferente. En el discurso proto-racista

europeo del que se trata aquí, decir «hombre negro» es, entonces, evocar las disparidades de la especie humana y remitir al estatus de hombre inferior al cual se ha consignado al negro; es remitirse a un período de la historia durante el cual todos los africanos tienen un estatus potencial de mercancía o, como se decía en aquel entonces, de *pieza de India*.[191]

2.10. De los límites de la amistad

Existe otro aspecto del vocabulario de aquella época: aquél que habla de la amistad hacia los africanos. También en este caso existe una vieja tradición francesa no desprovista de ambigüedad.[192] Ésta tiene por objeto poner un límite a la hostilidad racial característica de la conciencia esclavista y de la conciencia imperial. Es una tradición que tiene dos caras. Por una cara, esta amistad se mueve principalmente por una lógica de universalización en la cual intervenían directamente cuestiones de ética y de derecho y, si no de igualdad a secas, al menos de equidad y de justicia. Esta amistad no provenía de ningún vínculo de parentesco, familiaridad o proximidad con los negros. Se quería una amistad de cita y apóstrofe: cita del esclavo de quien la sociedad francesa no quería saber nada y apóstrofe, protesta, que adoptaba en consecuencia una dimensión política. Así, se presentaba como una política diferente a la política de hostilidad y de pesimismo racial. Esta otra política exigía portarse de una manera justa hacia los negros, en el reconocimiento de que existía entre ellos y nosotros cierta mutualidad —la obligación de responder por ellos—. En el fundamento de esta amistad habitaba la idea de que, después de todo, la diferencia entre ellos y nosotros no era irreductible.

Por la otra cara, esta amistad era fundamentalmente una amistad de compasión, empatía y simpatía, teniendo en cuenta los sufrimientos de

los que fueron víctimas los negros. A partir del siglo XVIII y bajo la influencia de autores como Jean-Baptiste Du Tertre y Jean-Baptiste Labat o, incluso, de trabajos como los del abad Raynal (*Historia de las dos Indias*, 1770), Louis-Sébastien Mercier (*El año 2440*, 1771) o el marqués de Condorcet (*Reflexiones sobre el esclavismo de negros*, 1781), el público francés comienza a estar al tanto del carácter cruel e inhumano de la trata de negros. Sin embargo, la mayor parte de estos trabajos no militan a favor de una aplicación sabia de las políticas coloniales y del Código Negro instituido por Luis XIV en 1685, aun si algunos defienden la causa de la igualdad de razas. En aquella época, la idea dominante es que, a causa de su inferioridad, los negros son aptos para la esclavitud y que sólo podrán alcanzar la felicidad estando al servicio de un buen amo. En muchos aspectos, la acción de la Sociedad de Amigos de los Negros se inscribe en esta política de la bondad.

Esta política de la bondad marca igualmente la ficción y la novelística de la época. Por ejemplo, se la puede encontrar en el libro de Aphra Ben *Oroonoko*, traducido al francés en 1745. Este libro le abre el camino a una corriente negrófila de la literatura francesa que se manifiesta a través de las obras de Jean-François Saint-Lambert (*Ziméo*, 1769), Joseph Lavallée (*Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, 1789) y Germaine de Staël (*Mirza*, 1795). A su vez, la obra de Olympe de Gouges, *L'Esclavage des Noirs* es representada en la Comédie-Française en 1789. Sin embargo, esta simpatía decrece ostensiblemente como consecuencia de la insurrección de esclavos en Santo Domingo y las masacres de colonos en Guadalupe, en la década de 1790. Estos acontecimientos logran silenciar a un buen número de abolicionistas durante las décadas posteriores, en particular bajo el régimen de Napoleón, cuya política era profundamente negrófoba.[193] No es hasta la

década de 1820 que se ve un renacer de las corrientes de simpatía hacia los negros con Prosper Mérimée (*Vivre*, 1829), Claire Duras (*Limites*, 1823), George Sand (*Indiana*, 1832) y Alphonse de Lamartine (*Louverture*, 1850). Algunas variantes de esta suerte de amistad, en sí misma basada en la política de la bondad, no se oponían en lo fundamental al prejuicio de inferioridad vinculado a los negros. Suscribían la idea de que el «hombre negro» vivía en una condición miserable y sórdida y que existían disparidades físicas, anatómicas y mentales entre europeos y africanos. Con todo, estimaban que, pese a ese estatus de inferioridad, los africanos estaban dotados con la palabra. Así, merecían la compasión que se les había otorgado a los demás seres humanos. Su inferioridad no les confería a los europeos el derecho de abusar de sus debilidades. Al contrario, les imponía el deber de salvarles y elevarles a su misma altura.

Así, durante el período de la trata de esclavos, la mayoría de los «Amigos de los Negros» estaban persuadidos de que los africanos eran inferiores a ellos. Sin embargo, no estimaban que, a raíz de esa pretendida inferioridad, debieran ser reducidos a la esclavitud.[194] Le atribuían al «hombre negro» un rol alegórico en el seno de una historia largamente especulativa de la humanidad. A sus ojos, el negro era el símbolo vivo de una humanidad antigua, feliz y simple. En el período colonial, este título le correspondía al «paisano africano», prototipo de la humanidad-niño y de la vida simple, dichosa y sin artificios. En su nobleza salvaje, la humanidad-niño, revestida por la noche de la inocencia de los tiempos primeros, viviría en harmonía con la naturaleza y con los espíritus, algunos de los cuales pueblan la selva mientras otros cantan en las fuentes. Los «Amigos de los Negros» podían recusar lainstitución del esclavismo y condenar sus consecuencias. Frente a la

crueldad y la codicia de los colonos esclavistas, Voltaire, por ejemplo, sabe dar muestras de universalismo y piedad. Pero, a la vez que denuncia el sistema inicuo del esclavismo, continúa inscribiendo su discurso bajo el paradigma de la condescendencia.

Así, en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1769), está en condiciones de afirmar:

> Sus ojos redondos, su nariz pasmada, sus labios siempre gruesos, sus orejas figuradas de varias maneras, la lana de su cabeza, la dimensión misma de su inteligencia, establecen entre ellos y las otras especies de hombres diferencias prodigiosas. Lo que demuestra que esta diferencia no obedece al clima es que los negros y las negras transportadas hacia los países más fríos producen en ellos siempre animales de su misma especie, ya que los mulatos no son más que una raza lenguaraz que nace de un negro y una blanca, o de un blanco y una negra.[195]

Victor Hugo, por su parte, sólo jura por un detalle «que no es más que un detalle, pero que es inmenso: […] el blanco hizo del negro un hombre; […] Europa hará de África un mundo».[196] Es este mismo detalle el que, en 1855, reclamaba Jules Ferry en su defensa de una política colonial que diera fe de los derechos del hombre —doctrinas que, desde entonces, los gobiernos sucesivos de Francia se han impuesto aplicar—: «¡Hay que hablar más fuerte y más claro!», exclamaba Ferry. Y agregaba: «Es necesario decir abiertamente que las razas superiores tienen un derecho frente a las razas inferiores […]. [La declaración de los derechos del hombre] no fue escrita por los negros del África ecuatorial». «Repito que, para las razas superiores, existe un derecho puesto que, para ellas, existe un deber. El deber de civilizar a las razas inferiores».[197]

Este dogma de la «misión civilizadora» obstaculiza la mayor parte de

las tentativas de solidaridad con los negros, inclusive durante las luchas anticoloniales. Porque el anticolonialismo francés jamás constituyó un único bloque.[198] Por un lado, incluía a aquéllos que querían un imperio colonial aunque fundado en el humanismo y la eficacia. Por otro lado, comprendía a aquellos otros que rechazaban reconocer el derecho de Francia a imponer su voluntad a los pueblos extranjeros, aunque fuera en nombre de la civilización. Por ejemplo, entre la década de 1890 y el comienzo del siglo XX, Jean Jaurès acepta el concepto de misión civilizadora que él mismo define en términos de voluntariado. Su punto de vista cambia hacia el año 1905, en el momento en que Gustave Rouanet, de *L'Humanité,* saca a la luz los escándalos en el Congo.[199] Antes de su conversión al nacionalismo, Charles Péguy publica en sus *Cahiers de la Quinzaine* informes sobre las condiciones de vida en los dos Congos.[200] En ellos hace un llamado a la reforma, pero no al abandono de la misión civilizadora. Con todo, es posible encontrar una crítica sin concesiones del colonialismo en el socialista Paul Louis, así como entre los anarquistas.[201] Paul Louis, en particular, considera al colonialismo como la manifestación orgánica del capitalismo en la era de la extensión del maquinismo, de la ruina de la pequeña industria y del crecimiento del ejército del proletariado. La crítica anticolonial parte de una posición que privilegia a la clase obrera —institución cuyo fin es la unificación de la humanidad futura—. Se lleva adelante en nombre de la capacidad del colonialismo para universalizar los conflictos de clase. Se despliega en una época durante la cual las luchas obreras comienzan a imponer una relativa limitación de las formas de sobreexplotación en los países del capitalismo central. Así, aparece una clase asalariada más o menos integrada en los circuitos de acumulación avanzada. Para que este frágil equilibrio se pueda mantener, los métodos más brutales de

sobreexplotación se deslocalizan en las colonias. Y para paliar las crisis de acumulación, el capital ya no puede pasar por alto los subsidios raciales.

Notas:

120. Godefroy, F., *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, vol. 10, H. Champion, París, 1902; *Dictionnaire de Trévoux*, edición de 1728; Delesalle, S. y Valensi, L., «Le mot "nègre" dans les dictionnaires de l'Ancien Régime. Histoire et lexicographie», *Langue française*, nº 15, septiembre de 1972.
121. Véanse las observaciones de Plinio el Viejo, *Histoire naturelle*, vol. 6-2, Les Belles Lettres, París, 1980. [Trad. esp.: Plinio el Viejo, *Historia Natural. Libros III-VI*, Gredos, Madrid, 1998]; Al-Mas'Udi, *Les Prairies d'or*, vol. 1, Imprimerie impériale, París, 1861.
122. Fanon, F., *Peu noire…*, *op. cit.*, pág. 156. [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas,* Akal, Madrid, 2009].
123. Baucom, I., *Specters of the Atlantic. Finance Capital, Slavery and Philosophy of History*, Duke University Press, Durham, 2005.
124. Véase, Hardy, G., *L'Art nègre. L'art animiste des Noirs d'Afrique*, Laurens, París, 1927.
125. Rubin, W., *Le Primitivisme dans l'art du XXe siècle. Les artistes modernes devant l'art tribal*, Flammarion, París, 1992.
126. Breton, A., *Entretiens, 1913-1952*, Gallimard, París, 1973 [1952], pág. 237. [Trad. esp.: *El surrealismo. Puntos de vista y manifestaciones,* Seix Barral, Barcelona, 1972].
127. Blachère, J.-C., *Le Modèle nègre. Aspects littéraires du mythe primitiviste au XXe siècle chez Apollinaire, Cendrars et Tzara, Nouvelles Éditions Africaines*, Dakar, 1981.
128. Véase, por ejemplo, Marinetti, F. T., *Mafarka le futuriste. Roman africain*, E. Sansot, París, 1909 [Trad. esp.: *Mafarka. Novela*, Editorial Renascimiento, Sevilla, 2007]; y Pansaers, C., *Le Pan Pan au Cul du Nu Nègre*, Éditions Alde, col. «A.I.O.», Bruselas, 1920.
129. Véase Reynaud-Paligot, C., *Parcours politiques des surréalistes, 1919-1969*, CNRS Éditions, París, 1995.
130. Lévy-Bruhl, L., *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Félix Alcan, París, 1910. Véase, del mismo autor, *La Mentalité primitive*, PUF, París, 1922.

[Trad. esp.: *La mentalidad primitiva*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1957]; y *L'Âme primitive*, PUF, París, 1928. [Trad. esp.: *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 2003].

131. de Gobineau, J. A. *Essai sur l'inégalité des races humaines*, en Œuvres complètes, tomo 1, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», París, 1983 [1853-1855], pág. 623 y pág. 1146. [Trad. esp.: *El hombre y las desigualdades raciales: ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, Ediciones Camzo, Valencia, 2013].

132. *Ibíd.*, págs. 472-473.

133. *Ibíd.*, págs. 473-474.

134. Véase Shattuck, R., *The Banquet Years. The Origins of the Avant-Garde in France, 1885 to World War I*, Vintage Books, Nueva York, 1968. [Trad. esp.: *La época de los banquetes. Orígenes de la vanguardia en Francia, de 1885 a la Primera Guerra Mundial*, Machado Libros, Madrid, 1991].

135. Cesaire, A., «Les armes miraculeuses», en *Oeuvres Complètes*, vol. 1, Éditions Désormaux, Fort-de-France, págs. 88-89 y 107. [Trad. esp.: *Las Armas Milagrosas*, Librerías Fausto, Buenos Aires, 1974].

136. Fanon, F., *Peau noire…*, *op. cit.*, pág. 153 y pág. 155. [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].

137. A propósito de las contradicciones de este proceso y del rol de las mujeres, léase Davis, Á. Y., «Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves», en James, J. (dir.), *The Angela Y. Davis Reader*, Blackwell, Oxford, 1996, págs. 111-128.

138. Roussel, R., *Nouvelles Impressions d'Afrique*, Pauvert, París, 1963.

139. Hegel lo resume mejor que nadie en *La Raison dans l'Histoire*, Hachette, París, 2012. [Trad. esp.: *Introducción general y especial a las* «*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*», Alianza Editorial, Madrid, 2013].

140. Leiris, M., *L'Afrique fantôme*, Gallimard, París, 1990, pág. 225. [Trad. esp.: *El África fantasmal*, Pre-textos, Valencia, 2007].

141. Leiris, M., *Miroirs de l'Afrique*, Gallimard, col. «Quarto», París, 1996, pág. 230.

142. Deleuze, G., *Logique du sens*, Minuit, París, 1969, pág. 23. [Trad. esp.: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 2005].

143. Foucault, M., *Raymond Roussel*, Gallimard, París, 1963, págs. 205-206. [Trad. esp.: *Raymond Roussel*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976].

144. Deleuze, G., *op. cit.*, pág. 41.

145. Foucault, M., *op. cit.*, pág. 208.

146. Véase el primer capítulo de Fanon, F., *Peau noire…*, *op. cit*. [Trad. esp.: *Piel*

negra, máscaras blancas, Akal, Madrid, 2009].
147. Vernant, J.-P., «Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le kolossos», en Œuvres: Religions, Rationalités, Politique, Seuil, París, 2007, pág. 534. [Trad. esp.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1973].
148. Véase, en particular, el segundo capítulo de Arendt, H., *Les Origines du totalitarisme.* Tomo 2, Fayard, París, 1982. [Trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1998].
149. *Ibíd.*, pág. 111.
150. Schmitt, C., *Le Nomos de la terre dans le droit de gens du* Jus Publicum europaeum, PUF, París, 2001, pág. 88. [Trad. esp.: *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del* «Jus publicum europaeum», Struhart & Cía, Buenos Aires, 2003].
151. Arendt, H., *op. cit.*, pág. 99.
152. *Ibíd.*, pág. 117.
153. *Ibíd.*, pág. 110.
154. Schmitt, C., *op. cit.*, págs. 94-95.
155. Véase *Léviathan y Béhémoth* en Hobbes, T., Œuvres, vol. 6 y vol. 9, Vrin, París. [Trad. esp.: *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* FCE, México, 1980 y *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 2013].
156. Schmitt, C., *op. cit.*, pág. 78.
157. *Ibíd.*, págs. 78-79.
158. *Ibíd.*, pág. 199.
159. Véanse los trabajos de Reynaud-Paligot, C., *La République raciale, paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, PUF, París, 2006; y *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, PUF, París, 2007.
160. Sirkus, J., *Sexing the Citizen. Masculinity and Morality in France, 1870-1920*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 2006.
161. Léase Andrew, Ch. M. y Kanya-Forstner, A. S., «The French colonial party: its composition, aims and influence, 1885-1914», *Historical Journal*, vol. 14, nº 1, 1971, págs. 99-128; Girardet, R., *L'Idée coloniale en France de 1871 à 1962*, La Table Ronde, París, 1972.
162. Richet, Ch., *La Sélection humaine*, Félix Alcan, París, 1919.
163. Quinlan, S., «Colonial bodies, hygiene and abolitionist politics in eighteenth-century France», *History Workshop Journal*, nº 42, 1996, págs. 106-125.
164. Schneider, W. S., *Quality and Quantity. The Quest for Biological Regeneration in Twentieth-Century France*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
165. Pluyette, J., *La Doctrine des races et la sélection de l'immigration en France,* Pierre Bossuet, París, 1930; Dumont, A., *Dépopulation et civilisation. Étude démographique*, Lecrosnier et Babé, París, 1890; Leroy-Beaulieu, P., *La Question de*

la population, Félix Alcan, París, 1913.

166. Provencher, D. M. y Eilderts, L. L., «The nation according to Lavisse: teaching masculinity and male citizenship in Third Republic France», French Cultural Studies, vol. 18, nº 1, 2007, págs. 31-57.

167. Véase d'Almeida-Topor, H. D., «L'histoire de l'Afrique occidentale enseignée aux enfants de France», en Coquery-Vidrovitch, C. (dir.), *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, 1860-1960*, La Découverte, col. «Textes à l'appui», París, 1992, págs. 49-56.

168. Declaración en la Cámara de Diputados del 9 de julio de 1925.

169. *Conferencia de Jean Jaurès, Maître de Conférences de la Faculté des lettres de Toulouse*, folleto de la Alianza Francesa, asociación nacional para la propagación de la lengua francesa en las colonias y en el extranjero, Imprimerie Pezous, Albi, 1884, pág. 9.

170. Véase, por ejemplo, Fournier-Fabre, É., *Le Choc suprême ou la mêlée des races*, G. Flicker, París, 1921; o, inclusive, Muret, M., *Le Crépuscule des nations*, Payot, París, 1925.

171. Leroy-Beaulieu, P., *De la colonisation chez les peuples modernes,* Guillaumin, París, 1874, págs. 605-606.

172. Mérignhac, A., *Précis de législation et d'économie coloniales*, Sirey, París, 1912, pág. 205.

173. Véase Peabody, S. y Stovall, T. (dir.), *The Color of Liberty. Histories of Race in France*, *op. cit*.

174. Miller, Ch. L., *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*, Duke University Press, Durham, 2008.

175. Véase Schneebauer, U., *Le Personnage de l'esclave dans la littérature francophone contemporaine à travers trois œuvres de Maryse Condé, Mahi Binebine et Aimé Césaire*, memoria de maestría de Filosofía, Universidad de Viena, 2009.

176. Véase Archer-Straw, P., *Negrophilia: Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s*, Thames & Hudson, Nueva York, 2000.

177. Brooks, G. E., «Artists' Depiction of Senegalese Signares: Insights Concerning French Racist and Sexist Attitudes in the Nineteenth-Century», *Journal of the Swiss Society of African Studies*, vol. 18, nº 1, 1979, págs. 75-89.

178. Chalaye, S., *Du Noir au nègre. L'image du Noir au théâtre (1550-1960)*, L'Harmattan, París, 1998.

179. Maurouard, E. J.-J., *Les Beautés noires de Baudelaire*, Karthala, París, 2005.

180. de Chateaubriand, F.-R., *Les Natchez*, Éditions G. Chinard, págs. 398-399.

181. Rose, P., *Joséphine Baker. Une Américaine à Paris*, Fayard, París, 1982. [Trad. esp.: *Jazz cleopatra: Josephine Baker y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1991].

182. A propósito de los primeros tiempos de la presencia francesa en África, véase de Tocqueville, A., *De la colonie en Algérie*, Complexe, Bruselas, 1988, pág. 38. [Trad. esp.: Escritos sobre la esclavitud y el colonialismo, CEPC, Madrid, 2009].
183. Labat, J.-B., *Nouvelle Relation de l'Afrique occidentale*, vol. 1, G. Cavalier, París, 1728, citado en Curran, A., «Imaginer l'Afrique au siècle des Lumières», Cromohs, nº 10, 2005.
184. Hugo, V., «Discours sur l'Afrique», *Actes et Paroles*, tomo 4, Laffont, col. «Bouquins», París, pág. 1010.
185. *Ibíd.*
186. Véase Williams, H. (dir.), *The Poems of Jonathan Swift*, vol. 2, Oxford University Press, Oxford, 1958, págs. 645-646.
187. *N. del T.:* A lo largo de la presente obra, Achille Mbembe hace uso de dos términos del francés, *Noir* y *nègre*, cuyos matices y especificidades explica a continuación. Para facilitar su comprensión, hemos optado por mantener aquí, entre paréntesis, el término original, pero dicha distinción no puede ser recogida, sin embargo, en lengua española, donde ambas voces quedarán por tanto englobadas en la voz «negro».
188. Cournot, M., *Martinique*, Gallimard, París, 1949, pág. 13.
189. *Ibíd.*
190. Dapper, O., *Description de l'Afrique*, W. Waesberge, Amsterdam, 1686, pág. 5.
191. Véase Engerman, S., Drescher, S. y Paquette, R. (dir.), *Slavery*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pág. 184.
192. Véase el estudio de Dorigny, M. y Gainot, B., *La Société des Amis des Noirs (1788-1799). Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, UNESCO, París, 1998.
193. Benot, Y., *La Révolution française et la fin des colonies, 1789-1794*, La Découverte, París, 2004.
194. Sobre este tema, ver Wheeler, R., *The Complexion of Race*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2000, pág. 256.
195. Voltaire, Œuvres complètes, vol. 11, Garnier Frères, París, 1878, pág. 6.
196. Hugo, V., «Discours sur l'Afrique», *loc. cit.*
197. Manceron, G., (ed.), *1885: le tournant colonial de la République*, París, La Découverte, 2006, págs. 60-61.
198. Brunschwig, H., *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français, 1871-1914*, Armand Collin, París, 1960, págs. 173-184; Ageron, Ch.-R., *L'Anticolonialisme en France de 1871 à 1914*, PUF, París, 1973.
199. Goldberg, H., *The Life of Jean Jaurès*, University of Wisconsin Press, Madison, 1968, págs. 202-203.

200. Mille, P. y Challaye, F., *Les Deux Congos. Devant la Belgique et devant la France*, Cahiers de la Quinzaine, París, 1906.

201. Louis, P., *Le Colonialisme*, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, París, 1905; Vigné d'Octon, P., *Les Crimes coloniaux de la IIIe République. Vol. 1: La Sueur du burnous*, Éditions de la Guerre sociale, París, 1911.

3
DIFERENCIA Y AUTODETERMINACIÓN

Ya se trate de literatura, filosofía, artes o política, tres acontecimientos han dominado el discurso negro: la esclavitud, la colonización y el *apartheid*. Los tres constituyen esa especie de prisión en la que todavía hoy se debate ese discurso. Cierto tipo de pensamiento se esforzó en asignar a estos acontecimientos significaciones canónicas, tres de las cuales merecen ser evocadas aquí. En primer lugar, como se ha sugerido en los capítulos anteriores, la de la *separación para consigo*. Esta separación habría acarreado una pérdida de familiaridad para consigo mismo a tal punto que el sujeto, convertido en extranjero de sí mismo, habría sido relegado a una identidad alienada y casi sin vida. En lugar de experimentar constantemente el ser-ante-sí-mismo (otra forma de nombrar la tradición), el negro se habría constituido en una alteridad en la cual el sí no se reconocería más. Así, sólo presenciaría el espectáculo de la escisión y del desmembramiento.[202] La segunda significación es la *desapropiación*.[203] Este proceso remitiría, por un lado, a procedimientos de tipo jurídico-económico que acarrearon expropiación y desposesión material; y por otro lado, da cuenta de una experiencia singular de sujeción caracterizada por la falsificación de sí por los otros, así como por el estado de exterioridad extremo y por el empobrecimiento ontológico en el que desembocaría.[204] Estos dos gestos (la expropiación material y el empobrecimiento ontológico) constituirían los elementos singulares de la experiencia negra, así como el drama consecuente que constituiría su corolario. Por último, la tercera significación es el *envilecimiento*: la condición servil no sólo habría hundido al sujeto negro en la humillación, la bajeza y el sufrimiento sin límites. También,

y fundamentalmente, aquello que el sujeto negro habría sufrido es una experiencia de muerte civil caracterizada por la negación de la dignidad, la dispersión y el tormento del exilio.[205]

En estos tres casos, los acontecimientos fundacionales que serían la esclavitud, la colonización y el *apartheid*, funcionan supuestamente como centro unificador del deseo del negro de saberse-a-sí-mismo (el momento de la soberanía) y de sostenerse-por-sí-mismo en el mundo (el movimiento de autonomía).

3.1. Liberalismo y pesimismo racial

Es cierto que, desde un punto de vista histórico, la emergencia de las instituciones de la plantación y la colonia coincide con la larga época durante la cual se esboza y se afirma, finalmente, una nueva razón gubernamental en Occidente. Se trata de la razón mercantil, que concibe el mercado como el mecanismo por excelencia de intercambios, así como el lugar privilegiado de verificación tanto de lo político, como del valor y de la utilidad de las cosas en general. El auge del liberalismo como doctrina económica y arte específico de gobierno tiene lugar en el contexto del comercio de esclavos en el momento en que, inmersos en una competencia agresiva, los Estados europeos se dedican a aumentar su potencia mientras consideran al resto del mundo como posesión y área económica propia.

En gestación desde la segunda mitad del siglo XV, en particular la plantación y más tarde la colonia, constituyen desde este punto de vista, engranajes esenciales de un nuevo tipo de cálculo y de consciencia planetaria. Este nuevo tipo de cálculo piensa la mercancía como la forma elemental de la riqueza. En estas condiciones, el modo capitalista de producción se presenta como una inmensa acumulación de

mercancías. Las mercancías sólo tienen valor en la medida en que contribuyen a la formación de riquezas. Además, se usan o se intercambian desde esta perspectiva. Para la razón mercantilista, el esclavo negro es a la vez un objeto, un cuerpo y una mercancía. Y, como cuerpo-objeto u objeto-cuerpo, tiene una forma. También es una sustancia potencial. Esta sustancia, que le otorga su valor, proviene de su energía psíquica. Se trata de la sustancia-trabajo. El negro es, en este sentido, una materia energética. Ésa es la primera puerta a través de la cual ingresa en el proceso de intercambio.

También existe una segunda puerta a la que tiene acceso a partir de su estatus de objeto de uso que puede ser vendido, comprado y utilizado. El plantador que compra un esclavo negro no lo compra ni para destruirlo ni para matarlo, sino para utilizarlo; para producir y aumentar su propia fuerza. No todos los esclavos negros tienen el mismo precio. La variabilidad de precios dice algo sobre la supuesta calidad formal de cada uno de ellos. Sin embargo, el mínimo uso del esclavo disminuye esta presunta calidad formal. Y una vez sometido a la usura, consumido o agotado por su propietario, el objeto vuelve a la naturaleza, estático y, en adelante, inutilizable. En el sistema mercantilista, el negro es, en consecuencia, este cuerpo-objeto y esta mercancía que pasa de una forma a la otra y, una vez alcanzada la fase terminal, la del agotamiento, es el objeto de una desvalorización universal. La muerte del esclavo señala el final del objeto y la consecuente salida del estatus de mercancía.

Por otra parte, la razón mercantilista piensa el mundo como un mercado sin límites, un espacio de libre competencia y de libre circulación. La idea del mundo como superficie recorrida por relaciones comerciales que atraviesan las fronteras de los Estados y amenazan con

volver obsoleta su soberanía es, en muchos aspectos, contemporánea del nacimiento del derecho internacional, del derecho civil y del derecho cosmopolita cuya intención es garantizar la «paz universal». La concepción moderna de la democracia —así como el propio liberalismo — es entonces inseparable del proyecto de expansión comercial a escala planetaria del cual la plantación y la colonia representan cadenas nodales. Ahora bien: se sabe que tanto la plantación como la colonia son originalmente dispositivos raciales en un cálculo general cuyo pilar es la relación de intercambio que se apoya en la propiedad y el beneficio. Existe, pues, tanto en el liberalismo como en el racismo, una parte que remite al naturalismo.

En su estudio sobre *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault resalta que, en un comienzo, el liberalismo «implica en su esencia una relación de producción/destrucción [con] la idea de libertad».[206] Pero olvida precisar que, históricamente, el esclavismo de negros representa el punto culminante de esta destrucción de la libertad. Para Foucault, «es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera».[207] Ésta es, para él, la paradoja del liberalismo. La producción de la libertad tiene en consecuencia un costo cuyo principio de cálculo es, agrega Foucault, la seguridad y la protección. En otras palabras, la economía del poder que caracteriza al liberalismo y a la democracia liberal descansa en el juego riguroso de la libertad, de la seguridad y de la protección contra la omnipresencia de la amenaza, del riesgo y del peligro. Este peligro puede resultar de un mal reajuste en la mecánica de intereses de los diversos componentes de la comunidad política. Pero también puede tratarse de peligros de origen exterior. En ambos casos, «el liberalismo

participa de un mecanismo en el que tendrá que arbitrar a cada instante la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro».[208] El esclavo negro representa este peligro.

La animación permanente, la reactualización y la puesta en circulación del tópico del peligro y de la amenaza —y, en consecuencia, la estimulación de una cultura del miedo— son parte de los motores del liberalismo. Y si esta estimulación de la cultura del miedo es la condición, el «correlativo psicológico y cultural interno del liberalismo»,[209] entonces el esclavo negro es históricamente su conducto. Desde sus orígenes, el peligro racial constituyó uno de los pilares de esta cultura del miedo intrínseca a la democracia liberal. Como recuerda Foucault, la consecuencia de este temor ha sido siempre la formidable propagación de los procesos de control, de coacción y de coerción que, lejos de ser aberraciones, constituyen contrapartidas de las libertades. La raza, y en particular la existencia del esclavo negro, jugó un rol motor en la formación histórica de estas últimas contrapartidas.

El problema que planteaba el régimen de la plantación y, más tarde, el régimen colonial era, en efecto, el de la raza como principio de ejercicio del poder, regla de sociabilidad y mecanismo de adiestramiento de conductas con vistas al aumento de la rentabilidad económica. Las ideas modernas de libertad, igualdad, incluso de democracia son, desde esta perspectiva, históricamente inseparables de la realidad de la esclavitud. Es en el Caribe, y de forma más precisa en esa pequeña isla llamada Barbados, donde esta realidad adquirió forma por primera vez antes de diseminarse por la colonias inglesas de América del Norte donde la dominación racial sobreviviría a casi todos los grandes acontecimientos históricos: a la revolución en el siglo XVIII, a la guerra civil y a la reconstrucción en el siglo XIX, e, incluso, a las grandes luchas por los

derechos civiles de un siglo más tarde. La revolución que se llevó a cabo en nombre de la libertad y de la igualdad se adaptó muy bien a la práctica de la esclavitud y de la segregación racial.

Con todo, estos dos flagelos están en el centro de los debates sobre la independencia. Los ingleses seducen a los esclavos con la promesa de la liberación. Pretenden enrolarlos en su servicio, en contra de la revolución. A decir verdad, el espectro de una insurrección generalizada de esclavos —viejo temor del sistema americano desde sus inicios— tiene peso en la guerra de Independencia. De hecho, en medio de las hostilidades, decenas de miles de esclavos proclaman su liberación. Por ejemplo, hay huidas de envergadura en Virginia. Existe una distancia entre la manera en que los negros conciben su liberación (como algo que es necesario conquistar) y la idea que se hacen de ella los revolucionarios (como algo que se les debe conferir gradualmente). Al finalizar el conflicto, el sistema esclavista no se desmantela. Evidentemente, la Declaración de la Independencia y la Constitución representan dos textos de liberación, salvo en lo que concierne a la raza y la esclavitud. En el momento en que se sale de una tiranía se consolida otra. La idea de igualdad formal entre ciudadanos blancos emerge, en cambio, después de la revolución. Es la consecuencia de un esfuerzo consciente de creación de una distancia social entre los blancos por un lado y los esclavos africanos y los indios por otro, cuya desposesión se justifica en la pereza y la lujuria. Aunque más tarde, a lo largo de la guerra civil, haya una relativa igualdad en la sangre derramada por blancos y negros, la abolición de la esclavitud no supondrá ningún tipo de compensación para los antiguos esclavos.

En este sentido es interesante el capítulo que, en su retrato de la democracia americana, Alexis de Tocqueville dedica al «estado actual y

al futuro probable de las tres razas que habitan el territorio de los Estados Unidos». Por un lado, se trata de la raza de hombres «por excelencia», los blancos, primeros en iluminación, en potencia y en felicidad; por otro lado, existen «razas desafortunadas», los negros y los indios. Estas tres formaciones raciales no pertenecen a la misma familia. No sólo se distinguen unos de otros: todo o casi todo las separa —la educación, la ley, los orígenes, su apariencia exterior— y, desde su punto de vista, la barrera que los divide es casi infranqueable. Lo que las une es su potencial enemistad porque el blanco es a «los hombres de otras razas lo que el hombre mismo a los animales», en la medida en que «los hace servir para su uso, y cuando no puede doblegarlos, los destruye».[210] En este proceso de destrucción, los negros fueron sujetos privilegiados: la opresión les quitó «casi todos los privilegios de la humanidad».

Añade Tocqueville:

> El negro de Estados Unidos perdió inclusive hasta el recuerdo de su país; ya no comprende más la lengua que hablaban sus padres; ha abjurado de su religión y se olvidó hasta de sus costumbres; pese a no pertenecer más a África, no adquirió, sin embargo, ningún derecho sobre los bienes de Europa; se detuvo entre ambas sociedades, aislado entre dos pueblos; vendido por uno y repudiado por el otro, no halló en el mundo otro hogar más que el de su amo, que le ofrece una imagen incompleta de la patria.[211]

En Tocqueville, el esclavo negro presenta todos los rasgos de envilecimiento y de abyección. Suscita aversión, repulsión y asco. Bestia de ganado, es el símbolo de la humanidad castrada y atrofiada de la que emana una exhalación envenenada, algo parecido a un horror constitutivo. Conocer a un esclavo es tener la experiencia de un vacío tan espectacular como trágico. Aquello que lo caracteriza es la

imposibilidad de encontrar un camino que no lo devuelva constantemente al punto de partida que constituye la servidumbre. Lo que caracteriza al esclavo es el gusto por la sumisión. «Admira a sus tiranos más de lo que los odia, y descubre su dicha y su orgullo en la imitación servil de aquéllos que lo oprimen».[212] Propiedad de otro, es inútil para sí mismo. Al no disponer de la propiedad de su persona, «no le ha sido atribuido el control de su propio destino; el uso del pensamiento mismo le parece un don inútil de la Providencia y goza plácidamente de todos los privilegios de su propia bajeza».[213] Este goce de los privilegios de su bajeza es una disposición casi innata. Al mismo tiempo, se trata de un esclavo que no lucha contra su amo. No arriesga nada, siquiera su propia vida. No lucha para satisfacer sus necesidades animales y, muchísimo menos, para expresar soberanía alguna. Prefiere la servidumbre y retrocede constantemente ante la posibilidad de morir. «La servidumbre lo embrutece» y «la libertad lo hace perecer».[214] En cambio, el amo vive con el miedo constante de la amenaza. El terror que lo rodea es la posibilidad de ser asesinado por su esclavo, es decir, una figura de hombre que él mismo no considera del todo humana.

Que no exista negro que haya llegado libremente a las costas del Nuevo Mundo; ése es, precisamente, en la visión de Tocqueville, uno de los dilemas sin solución de la democracia americana. Para él, no existe solución al problema de las relaciones entre raza y democracia aun cuando el acontecimiento primigenio de la raza constituye uno de los peligros futuros de la democracia: «El más temible de todos los males que amenaza el futuro de los Estados Unidos nace de la presencia de negros en su suelo».[215] Y añade: «Usted puede volver al negro libre, pero jamás podrá hacer que frente al europeo deje de estar en la posición de un extranjero».[216] En otras palabras, la liberación de esclavos no

borra las manchas de ignominia por las cuales están afectados a causa de su raza —ignominia que hace que negro rime necesariamente con servidumbre—. «El recuerdo del esclavo deshonra la raza, y la raza perpetúa el recuerdo del esclavo», destaca Tocqueville. Por otra parte, afirma, «a este hombre que nació en la bajeza, a este extranjero que la servidumbre introdujo entre nosotros, apenas le concedemos los rasgos generales de la humanidad. Su rostro nos parece repugnante, su inteligencia nos parece limitada, sus gustos son bajos: poco falta para que lo tomemos por un ser a medio camino entre el animal y el hombre».[217]

En la democracia liberal, la igualdad formal puede ir a la par del prejuicio natural que lleva al opresor a despreciar, mucho tiempo después de su liberación, a aquél que ha sido alguna vez su esclavo. A decir verdad, sin la destrucción del prejuicio, la igualdad no puede ser más que imaginaria. Porque por más que la ley haga de él un igual, el negro jamás será un semejante. Así, insiste Tocqueville, un espacio «infranqueable» separa al negro de América del europeo. Esa diferencia es inmutable, se fundamenta en la naturaleza misma y el prejuicio que la rodea es indestructible. Es la razón por la cual las relaciones entre ambas razas no pueden más que oscilar entre el envilecimiento de los negros o su esclavización por los blancos, por un lado, y el riesgo de la destrucción de los blancos en manos de los negros, por el otro. Es imposible dejar atrás ese antagonismo.

La segunda forma del miedo que experimenta el amo blanco es confundirse con la raza envilecida y, de ese modo, terminar pareciéndose a su antiguo esclavo. En consecuencia, es importante mantener una distancia prudente y alejarse todo lo posible del esclavo. De hecho, de esta precaución surge la ideología de la separación. El

negro puede haber obtenido la libertad formal «pero no puede compartir ni los derechos, ni los placeres, ni los trabajos, ni los dolores, ni siquiera la tumba de aquél con respecto al cual ha sido declarado un igual; no puede coincidir con él en ningún lugar: ni en la vida, ni en la muerte».[218] Y Tocqueville precisa también: «No se le cierran las puertas del Cielo; sin embargo, la desigualdad apenas disminuye a las puertas del otro mundo. Cuando el negro no está más, se arrojan sus huesos a lo lejos, de modo que la diferencia de condiciones vuelve a aparecer inclusive ante la igualdad de la muerte».[219] En definitiva, el prejuicio racial «parece crecer de manera proporcional a los negros que dejan de ser esclavos: la desigualdad se agrava en las costumbres a medida que desaparece de las leyes».[220] Por otra parte, la abolición del principio de servidumbre no significa necesariamente la liberación de los esclavos y la igualdad en la división de bienes. Muy por el contrario, la abolición del principio de servidumbre no contribuye más que a hacer de los esclavos «desdichados restos»[221] destinados a la destrucción.

Tocqueville estima que la problemática de los vínculos entre raza y democracia puede saldarse únicamente de dos maneras: «Es necesario que los negros y los blancos se confundan totalmente o se separen».[222] Pero descarta definitivamente la primera solución: «No creo que la raza blanca y la raza negra logren vivir en pie de igualdad así como así»,[223] porque una «disputa» de este tipo, según él, sólo puede llegar a término bajo un régimen despótico. En democracia, la libertad de los blancos no puede ser viable más que de la mano de la segregación de los negros y de un aislamiento de los blancos en compañía de sus semejantes. Por consiguiente, si la democracia es esencialmente incapaz de resolver la cuestión racial, el interrogante pasa por saber cómo América puede deshacerse de los negros. Para evitar la lucha de razas, los negros deben

desaparecer del Nuevo Mundo y volver a su lugar, allí de donde vinieron originalmente. De esa manera, el Nuevo Mundo se libraría de la esclavitud sin «nada que temer de los negros libres».[224] Cualquier otra opción no puede llevar más que a la «ruina de una raza o de la otra».[225]

3.2. ¿Un hombre como los demás?

En tiempos de Tocqueville, los términos de la cuestión estaban claros. La pregunta era: ¿los negros pueden autogobernarse? La duda con respecto a esta aptitud remitía a otra, más fundamental, que se inscribe a su vez en la manera en que, en el seno de esta misma economía de la alteridad, los tiempos modernos habían resuelto el problema —complejo — de la alteridad en general y del estatus del *signo africano* en el seno de esta economía de la alteridad en particular. Para comprender bien las implicaciones políticas de estos debates, quizás sea necesario recordar que, a pesar de la revolución romántica, una tradición bien establecida de la metafísica occidental define al humano por la posesión de la lengua y la razón. En efecto, no hay humanidad sin lenguaje. La razón en particular confiere al ser humano una identidad genérica, de esencia universal, de la que surge un conjunto de derechos y de valores. La razón une a todos los seres humanos y es idéntica en cada uno de ellos. No sólo la libertad y la autonomía proceden del ejercicio de esta facultad, también la capacidad de conducir la vida individual de acuerdo con principios morales y a una idea del bien. Siendo así las cosas, por aquel entonces la cuestión era saber si los negros eran seres humanos como todos los demás. ¿Es posible encontrar también en ellos, siempre, la misma humanidad disimulada bajo designaciones y figuras diferentes? ¿Es posible distinguir en su cuerpo, en su lenguaje, en su

trabajo y en su vida el producto de una actividad humana, la manifestación de una subjetividad, es decir, la presencia de una consciencia como la de todos los demás —presencia que autorizaría a considerarlos a cada uno de ellos, individualmente, un *alter ego*—?

Estas preguntas dieron lugar a tres tipos de respuestas con implicaciones políticas relativamente diferentes. La primera respuesta consistía en ubicar la experiencia humana del negro en el contexto de la diferencia fundamental. La humanidad del negro no tenía historia propia. Esta humanidad sin historia no conocía ni el trabajo, ni la prohibición, ni mucho menos la ley. Al no haberse liberado del todo de la necesidad animal, dar o recibir la muerte no significaba violencia alguna a los ojos del negro. Un animal siempre podía comer a otro. El *signo africano* tenía en consecuencia algo de distinto, de singular, incluso de indeleble que lo separaba de todos los demás signos humanos. Nada mejor para probar esta especificidad que el cuerpo, sus formas y sus colores.[226] Este último no albergaba ninguna consciencia y tampoco presentaba ninguno de los rasgos propios de la razón y de la belleza. En consecuencia, no era posible otorgarle el sentido de un cuerpo de carne y hueso semejante al del resto, puesto que pertenecía al orden de la materia extendida y de los objetos consagrados al peligro y a la destrucción. Esta centralidad del cuerpo y, sobre todo, de su color en el cálculo de la sumisión, explica la importancia que tendrán, a lo largo del siglo XIX, las teorías de la regeneración psíquica, moral y política de los negros. Estos últimos habían desarrollado concepciones de la sociedad, del mundo y del bien que en nada daban cuenta del poder de invención y de la universalidad propia a la razón. Ni sus representaciones, su vida, su trabajo, su lenguaje, ni sus actos (la muerte incluida) obedecían a alguna norma o ley cuyo sentido y validez podían

concebir y justificar gracias a su propia autoridad. En virtud de esta radical diferencia o, inclusive, en virtud de este *ser-aparte*, se justifica su exclusión de hecho y de derecho de la esfera de la ciudadanía humana plena: los negros no tenían nada con que contribuir al trabajo del espíritu y al proyecto de lo universal.[227]

Un desplazamiento significativo tiene lugar durante el abolicionismo y hacia el final de la trata. Desde luego, la tesis del negro como «hombre aparte» persiste. Sin embargo, un ligero deslizamiento se produce dentro de la vieja economía de la diferencia que hace emerger el segundo tipo de respuesta. La tesis de la *no-similitud* no fue repudiada, pero ya no se fundamenta únicamente en el vacío del signo como tal. En adelante, se trata de completar el signo con un contenido. Si el negro es un ser *aparte* quiere decir que posee cosas propias, costumbres que no se trata ni de abolir, ni de destruir, sino de enmendar. Se trata así de inscribir la diferencia en un orden institucional distinto y de obligar a este orden distinto a operar en un marco fundamentalmente desigualitario y jerarquizado. El sujeto de este orden es el indígena (*el nativo*) y la modalidad de gobierno que favorece es la administración indirecta —forma de dominación poco onerosa y que, en especial en la colonias británicas, permite dirigir a los indígenas de una manera regular, con pocos soldados, pero sirviéndose de sus pasiones y costumbres para hacerlos confrontar unos con otros—.[228] En consecuencia, la diferencia se relativiza, aunque continúa presente para justificar tanto el derecho a dirigir como la relación de desigualdad. Considerada natural, esta desigualdad sigue siendo justificada por la diferencia.[229] Tiempo después, el Estado colonial utilizará esa misma costumbre, es decir, el principio de la diferencia y de la desigualdad, con fines segregacionistas. Se producirán entonces formas de saber específicas (la

ciencia colonial) con el objetivo de documentar la diferencia, eliminar su pluralidad y ambivalencia y así fijarla dentro de un canon. La paradoja de este proceso de abstracción y de reificación es que, por un lado, presenta las apariencias del reconocimiento; por el otro, constituye en sí mismo un juicio de moralidad, puesto que, en última instancia, la costumbre no se singulariza más que para señalar mejor hasta qué punto el mundo del indígena, en su naturalidad, no coincide en nada con el nuestro; en pocas palabras, no forma parte de nuestro mundo y no podrá, por lo tanto, servir de base para la experiencia de una ciudadanía común.

Un tercer tipo de respuesta tiene que ver con la denominada política de asimilación. Por principio, la idea de la asimilación descansa en la posibilidad de una experiencia del mundo que sería común a todos los seres humanos o, mejor dicho, en la experiencia de una humanidad universal basada en la similitud esencial entre los seres humanos. Sin embargo, ni este mundo común a todos los seres humanos, ni esta similitud serían dados en seguida al indígena. Este último tendría que ser convertido a ellos. Esta educación sería la condición para que sea percibido y reconocido como un semejante y para que su humanidad deje de ser infigurable e inasible. En estas condiciones, *el asimilado* es un individuo completo y no un sujeto de la costumbre. Puede detentar derechos y gozar de ellos no en virtud de su pertenencia a un conjunto ético, sino a raíz de su estatus de sujeto autónomo, capaz de pensar por sí mismo y de ejercer esa facultad propiamente humana que es la razón. Da testimonio así de la posibilidad de que el negro pudiera llegar a ser, bajo ciertas condiciones, si no un igual o un semejante, al menos un alter ego nuestro. También sería la prueba de que la diferencia puede ser abolida, borrada o reabsorbida. Así, la esencia de la política de asimilación sería quitarle sustancia a la diferencia, al menos en lo que

respecta a una categoría de indígenas cooptados en el espacio de la modernidad. En la medida en que son «convertidos» y «cultivados», se vuelven aptos para la ciudadanía y el goce de los derechos cívicos.

3.3. Lo universal y lo particular

Al dar cuenta de la cuestión del autogobierno hacia el final de la trata atlántica y también en el curso de las luchas por la descolonización, la crítica negra se hace heredera de estas tres respuestas y de las contradicciones que ellas engendran. En lo esencial, esta crítica acepta las categorías de base de las que se sirve el discurso occidental para dar cuenta de la historia universal. Una de ellas es la noción de «civilización»[230] que autoriza la distinción entre lo humano y aquello que no lo es en absoluto o todavía no lo es del todo, pero que puede serlo mediante un adiestramiento adecuado.[231] Así, se cree que los tres vectores de este adiestramiento son la conversión al cristianismo, la introducción a la economía de mercado a través del trabajo y la adopción de formas racionales e iluminadas de gobierno.[232] Entre los primeros pensadores africanos modernos, la liberación de la servidumbre equivale ante todo a la adquisición del poder formal de decidir por sí de manera autónoma. Continuando las tendencias del momento, los nacionalistas africanos de la posguerra remplazan el concepto de «civilización» por el de «progreso». Pero lo hacen para adaptarse mejor a las teleologías de la época.[233] La posibilidad de una modernidad alternativa no está excluida a priori. De ahí la aspereza de los debates sobre el «socialismo africano» por ejemplo. La problemática de la conquista del poder domina el pensamiento y la práctica de los nacionalismos anticoloniales. En particular, ése es el caso de la mayoría de las situaciones de lucha armada. En consecuencia, dos categorías

centrales serán movilizadas en la justificación del derecho a la soberanía y a la autodeterminación, así como en la lucha por acceder al poder. Por un lado, la figura del negro como «voluntad sufriente» y sujeto victimario y lesionado; y por otro, la recuperación y el redespliegue, a través de los propios negros, de la temática de la diferencia cultural que, como se acaba de señalar aquí, ocupaba ya el centro de las teorías coloniales de la inferioridad y la desigualdad.

Esta manera de autodefinirse se apoya en una lectura del mundo que más tarde se amplificará con las corrientes ideológicas que apelan tanto al progresismo y al radicalismo como al nacionalismo. En la esencia del paradigma de la victimización se halla una concepción de la historia entendida como serie de fatalidades. Así, la historia estaría gobernada esencialmente por fuerzas que se nos escapan según un ciclo lineal desprovisto de accidentes, siempre igual, espasmódico, que se repite un número infinito de veces de acuerdo con la trama del complot. El complot es el que urde un enemigo externo más o menos oculto y que se apoya constantemente en complicidades íntimas. A esa lectura conspirativa de la historia se la presenta como discurso radical de la emancipación y la autonomía, como fundamento de una presunta política de la africanidad. Pero detrás de la neurosis de la victimización se esconde, en realidad, un pensamiento negativo y circular que para funcionar necesita de las supersticiones. Debe crear sus propias fábulas que, de inmediato, pasan por reales. Debe fabricar máscaras que se conservan modelándolas en función de las épocas. Es lo que ocurre con aquella pareja que forman el verdugo (el enemigo) y su víctima (inocente). El enemigo —o el verdugo— encarna la maldad absoluta. La víctima, cargada de virtud, sería incapaz de ejercer la violencia, el terror o de corromperse. En este universo cerrado donde «hacer la historia» se

resume en dejar al descubierto a los enemigos y en intentar aniquilarlos, cualquier disenso es interpretado como una situación extrema. Del sujeto negro no queda más que la lucha violenta por la conquista del poder —y, en primer lugar, del poder de derramar la sangre—. El negro, sujeto castrado e instrumento pasivo del goce del otro, sólo se encuentra a sí mismo en el acto a través del cual le arranca al colono el poder de derramar sangre para ejercerlo él mismo. La historia, a fin de cuentas, participaría de una gran economía de la brujería.

Ya se ha señalado que otro rasgo mayor del discurso negro consiste en recuperar para sí, internalizar y desplegar en beneficio propio la ideología de la diferencia cultural. Esta se apoya en tres muletas: la raza, la geografía y la tradición. De hecho, la mayoría de las teorías políticas del siglo XIX establecen una relación estrecha entre el sujeto humano y el sujeto racial. En gran medida, leen en primer lugar al sujeto humano a través del prisma de su raza. La raza misma es concebida como un conjunto de propiedades psicológicas visibles y de caracteres morales discernibles. Son estas propiedades y estos caracteres los que supuestamente distinguen unas razas de otras.[234] Las propiedades psicológicas y los caracteres morales permiten, por su parte, clasificar a las razas dentro de una jerarquía cuyos efectos de violencia son tanto políticos como culturales.[235] Tal como se ha señalado en estas páginas, ocurre que, en lo esencial, la clasificación en vigor a lo largo del siglo XIX excluye a los negros del círculo de la humanidad o, en todo caso, les asigna un estatus de inferioridad en la graduación de las razas. Esta denegación de humanidad —o este estatus de inferioridad— obliga al discurso negro a inscribirse, desde sus comienzos, en la tautología del «nosotros también somos seres humanos»[236] o, también, del «nosotros tenemos un pasado glorioso que da fe de esta humanidad».[237] Es

también la razón por la cual el discurso sobre la identidad negra se encuentra desde un comienzo atrapado en medio de una tensión de la que aún no puede liberarse del todo: ¿el negro participa de la identidad humana genérica?,[238] ¿o debería, en nombre de la diferencia y de la singularidad, insistir en la posibilidad de diversas figuras culturales de una misma humanidad —figuras culturales cuya vocación no es la de bastarse a sí mismas y cuyo destino final es universal—?[239]

En este sentido, la reafirmación de una identidad humana negada por el otro participa del discurso de refutación y de rehabilitación. Pero si el discurso de rehabilitación pretende confirmar la *co-pertenencia* del negro a la humanidad en general, no deja de aceptar en cambio —salvo extraordinarias excepciones— la ficción de un sujeto de raza o de la *raza en general*.[240] De hecho, se abraza a esta ficción. Y esto es cierto tanto para la negritud como para las diversas variantes del panafricanismo. En efecto, en estas proposiciones —portadoras de un imaginario cultural y político— es la raza la que permite fundar efectivamente no sólo la diferencia en términos generales, sino también la idea misma de nación y de comunidad porque son los determinantes raciales los que tienen el deber de funcionar como base moral de la solidaridad política. La raza sirve de prueba —o, a veces, de justificación— de la existencia de la nación. Es al mismo tiempo el sujeto moral y el hecho inmanente de la consciencia. En gran parte del discurso negro, las premisas fundamentales de la antropología del siglo XIX —a saber: el prejuicio evolucionista y la creencia en la idea de progreso— permanecen intactas: racialización de la nación y nacionalización de la raza van de la mano.

De hecho, por el agujero de la raza desaparece la tensión latente que ha marcado constantemente la reflexión sobre la identidad negra en

general. Esta tensión opone, por un lado, una iniciativa universalizante que brega por la *co-pertenencia* a la condición humana y, por otro, otra iniciativa, particularista, que insiste en la diferencia y la desemejanza. Esta última pone el acento no en la originalidad como tal, sino en el principio de repetición (la costumbre) y en los valores autóctonos. En la historia del pensamiento negro de los últimos dos siglos, la raza ha sido el punto de reconciliación de estos dos objetivos político-culturales. La defensa de la humanidad del negro va casi siempre a la par de la reivindicación del carácter específico de su raza, sus tradiciones, sus costumbres y su historia. El lenguaje se despliega a lo largo de este límite, del cual provienen todas las representaciones de lo «negro». Se rebela no contra la pertenencia del negro a una raza distinta, sino contra el prejuicio de inferioridad que se vincula a dicha raza. La duda no es con respecto a la especificidad de la denominada cultura africana; lo que se proclama es la relatividad de las culturas en general. En estas condiciones, el «trabajo por lo universal» consiste en enriquecer la *ratio* occidental con el aporte de los «valores de la civilización» negros, del «genio particular» de la raza negra del que la «emoción» sería la piedra angular. Esto es lo que Senghor denomina «el encuentro entre el dar y el recibir», uno de cuyos resultados debería ser el mestizaje de culturas.[241]

En este contexto de creencias comunes se desarrollarán los discursos sobre la diferencia cultural. A partir del siglo XIX, los partidarios de la diferencia negra y de la idea de una autoctonía africana se esforzarán por encontrar una denominación general y un lugar en el cual anclar su prosa. Ese lugar geográfico será el África tropical, línea de ficción donde las haya. El propósito será abolir esa anatomía fantasmática inventada por los europeos y de la cual Hegel y otros se hicieron eco.[242] Se volverán a pegar, cueste lo que cueste, los miembros separados. Se

reconstituirá el cuerpo disgregado en el cenit del imaginario de la raza y, si fuera necesario, en las huellas radiantes del mito.[243] También, se intentará encontrar esta africanidad en un contexto de rasgos culturales específicos suministrados por la investigación etnológica. Por último, la historiografía nacionalista saldrá a buscar en los imperios africanos de antaño, inclusive en el Egipto faraónico, la reserva faltante.[244] Examinándola bien, esta iniciativa —retomada por las corrientes ideológicas que reivindican el progresismo y el radicalismo— consiste en primer lugar en establecer una casi equivalencia entre raza y geografía. En segundo lugar, consiste en hacer surgir la identidad cultural de la relación entre ambos términos, convirtiendo a la geografía en el lugar electivo en el que las instituciones y el poder de la raza deben tomar cuerpo.[245] En efecto, el panafricanismo define al nativo y al ciudadano identificándolos con el negro. El negro se transforma en ciudadano porque es un ser humano dotado, como todos los demás, de razón. Y a ello se agregan su color y el privilegio de su carácter autóctono. En estas condiciones, al confundirse autenticidad racial y territorial, África se transforma en el país de los negros. De buenas a primeras, todo aquello que no es negro deja de ser propio del lugar y, en consecuencia, no puede reivindicarse como africano. Cuerpo espacial, cuerpo racial y cuerpo cívico forman uno sólo. El primero da cuenta de un carácter autóctono común, en virtud del cual todos los nacidos en esa tierra, o quienes comparten el mismo color y los mismos ancestros, serían hermanos y hermanas. Así, el referente racial se halla en el origen del parentesco cívico. En la determinación de quién es negro y quién no lo es, la imaginación identitaria no tendría casi valor sin la conciencia racial. En adelante, el negro será menos alguien que es partícipe de la condición humana a secas que aquél que, nacido en África, vive en

África y es de raza negra. La idea de una africanidad que no sea negra es simplemente del orden de lo inconcebible. En esta lógica de asignación de identidades, los no-negros no son de aquí (autóctonos), puesto que vienen de otra parte (*settlers*). De ahí la imposibilidad de concebir, por ejemplo, la existencia de africanos de origen europeo.

Ahora bien: como consecuencia directa de la trata de esclavos, resulta que los negros sí habitan países lejanos. ¿Cómo dar cuenta de su inscripción en una nación definida racialmente cuando la geografía ha escindido su lugar de nacimiento del lugar donde viven y trabajan? Para cultivar su africanidad, simplemente se les propondrá que regresen a África. Puesto que el espacio geográfico africano es el hogar natural de los negros, aquéllos a quienes el esclavismo alejó del seno africano vivirían así en condición de exilio.[246] En gran medida, el horizonte de un eventual retorno (el *back to Africa movement*) atraviesa el movimiento panafricanista. Fundamentalmente, el panafricanismo se desarrollará en el interior de un paradigma racista cuyo momento de gloria es el siglo XIX europeo.[247] Discurso de la inversión, extrae sus categorías fundamentales de los mitos a los cuales pretende oponerse y cuyas dicotomías a fin de cuentas reproducirá: diferencia racial entre negro y blanco, confrontación cultural entre civilizados y salvajes, oposición religiosa entre cristianos y paganos, la convicción de que la raza funda la nación y viceversa. Así, se inscribirá en una genealogía intelectual basada en la territorialización de la identidad por un lado y en la racialización de la geografía por otro. El mito de una ciudad (polis) racial lograría hacer olvidar que en el origen de cualquier exilio se halla la rapacidad del capitalismo y también un crimen familiar: el fratricidio.[248]

3.4. Tradición, memoria y creación

Como se ve, detrás de cierta retórica de la diferencia cultural se lleva a cabo un trabajo político de selección. Éste se produce dentro de una memoria presumiblemente organizada alrededor del doble deseo de soberanía y autonomía. Paradójicamente, este trabajo no ha hecho más que reforzar en los negros el resentimiento y la neurosis de la victimización. ¿Cómo recuperar, partiendo de cero, la interrogación a propósito de la diferencia negra comprendida ahora no como gesto de resentimiento y de nostalgia, sino como gesto de autodeterminación? ¿Puede llevarse a cabo esta interrogación sin una crítica de la memoria y de la tradición, es decir, sin un esfuerzo consciente destinado a discernir aquello que, en la diferencia, ofrece posibilidades creadoras y recreadoras?

Esta es la pregunta que formula Alex Crummel en 1885. La plantea en los términos de una posible política del futuro, del «tiempo por venir» (*the time to come*).[249] El tiempo en el que Crummel piensa es una categoría política y a la vez existencial. Según él, el punto de partida de un pensamiento del «tiempo que se avecina» es el reconocimiento de la siguiente evidencia: no se puede vivir en el pasado. El pasado puede funcionar como motivo de inspiración. Del pasado se puede aprender, pero los conceptos morales del deber y de la responsabilidad o, inclusive, de la obligación, provienen directamente del entendimiento que se pueda tener del futuro. El tiempo del futuro es el de la esperanza. El presente es el tiempo del deber. Crummel les reprocha a los negros que tengan en demasía como modelo de conducta a los «hijos de Israel». «Mucho tiempo después de su éxodo y de liberarse de la servidumbre, mucho tiempo después de la derrota del faraón, se vieron obligados a apuntar su mirada hacia la Tierra prometida y aspirar a la libertad.

Nunca dejaron de tener los ojos vueltos hacia el pasado, hacia Egipto», afirma. Y califica de «mórbida» cualquier economía del recuerdo que empuje al sujeto a aceptar vivir cotidianamente con «cosas repugnantes», a «apegarse a lo que es oscuro y triste», a todo aquello que conduzca a la degeneración. Un apego así —continúa Crummel— devela un apetito de muerte. A esta memoria que se despliega bajo la forma de ese irreprimible apetito de muerte opone dos tipos de capacidades y de prácticas: la esperanza y la imaginación. Crummel introduce una distinción entre la memoria de la esclavitud y el llamamiento permanente a un pasado de desdicha y degradación. El paso de la servidumbre a la libertad no exige solamente un sutil tratamiento de la memoria. Requiere, además, una refundación de las disposiciones y de los gustos. La reconstrucción de sí al final de la esclavitud implica en consecuencia un enorme trabajo del yo que consiste en inventar una nueva interioridad.[250]

Fabien Eboussi Boulaga propone releer la diferencia a la vez como memoria vigilante, modelo de identificación crítica y modelo utópico.[251] La diferencia negra no constituye en sí misma ni un gesto de inocencia, ni un gesto de autodeterminación. En cuanto que memoria, se trata de una diferencia que ha sido vencida y humillada. En el fondo, es una diferencia que posee elementos que han sido ya objeto de una pérdida irreparable. Estos elementos jamás podrán ser recobrados. Por lo tanto, no pueden ser más que objeto de evocación. Esta función de evocación podría considerarse una función liberadora —a condición de que no se extravíe, bajo ningún punto de vista, ni en la nostalgia ni en la melancolía—. En toda diferencia existen aspectos internos que la exponen a ser violada o que, retomando los términos de Eboussi Boulaga, —reclaman el atentado—.[252] Hay maneras de apelar a la

diferencia que se parecen al consentimiento y a la esclavitud. Del mismo modo, sólo hay alienación allí donde, además de la coacción, se sucumbe a la seducción. Ciertas formas de la diferencia son portadores de sus propios gérmenes de muerte, de su finitud. En consecuencia, existe un paradigma negativo de la diferencia en la medida en que esta última abre la puerta a las fuerzas de la deshumanización. Y no hay, a priori, ninguna razón para atarse a ella ciegamente.

Por otra parte, al ocuparse de la «tradición», Eboussi Boulaga subraya que la función de vigilancia es aquella que permite impedir la repetición. «La memoria vigilante sirve para liberarse de la repetición de la alienación de la esclavitud y de la colonización», es decir, para liberarse de «la domesticación del hombre, su reducción a la condición de objeto», del despojo de su mundo «hasta que reniegue de sí mismo o se destruya a sí mismo, extranjero de su tierra, de su lengua, de su cuerpo, alguien que está de sobra en la existencia humana y en la historia».[253] Otras modalidades de la diferencia se traducen ya sea en rechazo, ya sea en fetichización de todo lo que es extranjero, inclusive, en ciertos casos, en la traducción de cualquier novedad a términos antiguos —lo que permite negarla o neutralizarla—. Otras instancias negativas de la diferencia se refieren a la deserción de la responsabilidad, a la culpabilización de todos menos de sí mismo, a la imputación permanente de la servidumbre inicial a la acción exclusiva de fuerzas externas y a la descarga de sus propios poderes. Pese a ello, Eboussi no recusa la diferencia en sí misma. Para él, el reconocimiento de la existencia de lo que no es el sí, o que no se reduce al sí, va necesariamente de la mano del gesto de separación de los otros y de la identificación de sí. Existe un momento de autonomía con respecto a los otros seres humanos que no es, en principio, un momento negativo. A

causa de las vicisitudes de la historia, un momento con esas características, si se vive plenamente, hace posible que el negro se redescubra como fuente autónoma de creación, que se acredite como humano, que le vea sentido y fundamento a lo que es y a lo que hace.[254] Por otra parte, la diferencia positiva es diferencia que se abre al futuro. No remite a una apologética, sino al reconocimiento de lo que cada uno, como humano, hace en la obra de constitución del mundo. En cualquier caso, la destrucción de las diferencias y el sueño de imposición de una lengua única para todos están condenados al fracaso. La unidad no es más que el otro nombre con que se conoce a la multiplicidad. La diferencia positiva no puede ser más que una diferencia viviente e interpretante.[255] Está fundamentalmente orientada hacia el futuro.

Queda aún por deconstruir la tradición en sí misma. Con frecuencia, ésta funciona como contrapunto del discurso de la diferencia, puesto que revela su carácter de invención. Desde este punto de vista, África como tal —y, habría que agregar, el negro— no existe más que a partir del texto que la construye en cuanto que ficción del otro.[256] A continuación, a este texto se le otorga una potencia estructurante a tal punto que el yo, que pretende hablar con una voz auténticamente propia, siempre corre el riesgo de expresarse a través de un discurso prefabricado que esconde el suyo, lo censura o lo obliga a la imitación. En otras palabras: África sólo existe a partir de una biblioteca colonial que se inmiscuye e insinúa en todas partes, inclusive en el propio discurso que pretende refutarla a tal punto que, en materia de identidad y de tradición es difícil —por no decir imposible— distinguir el original de la copia, e inclusive el original del simulacro. Siendo así, no sería factible problematizar la identidad negra como identidad en devenir. Desde esta perspectiva, el mundo en sí ya no constituye una amenaza. Por el contrario, aparece

como una vasta red de afinidades.[257] No existe una identidad negra a la manera en que existen los Libros revelados. Hay una identidad en devenir que se alimenta de las diferencias étnicas, geográficas y lingüísticas entre los negros y de tradiciones heredadas del encuentro con el *todo-mundo.*

3.5. La circulación de los mundos

De hecho, en las prácticas culturales históricas, la diferencia se constituye a partir de un triple proceso de entrelazamiento, movilidad y circulación. En este sentido, a modo de ejemplo paradigmático, aparecen dos disciplinas: el islam y el cristianismo. Al ser uno de los aspectos más antiguos de las identidades negras, al menos en algunas regiones del continente, el islam es muy anterior a la trata atlántica y al período colonial propiamente dicho. Está constituido por diferentes tradiciones que se organizan en cofradías. En ellas, las élites religiosas reinterpretan el Corán, lo enseñan e intentan traducir sus protocolos en un orden jurídico imponible tanto a los creyentes como a los no-creyentes. Desde este punto de vista, el islam funciona como un dispositivo formal de gobierno, como una fábrica de sujetos y como una figura de la soberanía.

Sin embargo y pese a su diversidad, algo conecta a estas diferentes tradiciones entre sí: el privilegio que otorgan a la fe en la determinación de las relaciones entre la identidad, la política y la historia. En muchos aspectos, la autoridad que estas tradiciones poseen es seductora y segura de sí misma. Las maneras de gobernar, las formas de creer y de llevar adelante el comercio están vinculadas entre sí según un principio de vasos comunicantes. En África, si algo separa el islam de las otras religiones, es sin duda la manera en que el acto de piedad tiene eco en el

acto guerrero. Para imponerse, la fe islámica no se priva ni del uso de la fuerza ni de cierta estética de la violencia. Las necesidades de probidad y de salvación legitiman las denominadas guerras santas y las conversiones feroces. Allí donde la conversión forzada logra prevalecer sobre la adhesión libre, una relación amo-esclavo comienza a superponerse a la relación creyente-infiel.

Así como las leyes religiosas definen las modalidades de pertenencia y de exclusión, la observancia de los preceptos religiosos —cómo vivir moralmente ante los ojos de Dios— constituye la condición para ser admitido en una nación imaginaria cuyas fronteras psíquicas y simbólicas se extienden a lo lejos: la comunidad de los creyentes. En efecto, sólo hay impiedad afuera de este dominio constituido por la comunidad de los creyentes, sus ciudades, caravanas, comerciantes y letrados. Todo aquello que se encuentra más allá de los límites del mundo de la Revelación (el *dar al-islam* o imperio del islam) puede ser objeto de razias y, eventualmente, ser reducido a la esclavitud. En sentido estricto, las nuevas tierras que es necesario abrir para que ingrese el islam constituyen el *dar al-harb*, el país de la guerra. En su penetración en África, esta aspiración belicosa —así como el apetito de lujos y la brutalidad que constituyen su corolario— no impide que el islam se presente ante sus conversos como una propuesta de vida ética con todas las de la ley.

La segunda disciplina es el cristianismo. En sus orígenes, la relación judeo-cristiana con África estaba dominada por la temática de las tinieblas; esa tragedia primordial que consiste en recubrir lo verdadero con supersticiones de cualquier tipo. En el relato judeo-cristiano, África constituye la metáfora por excelencia de la caída. Habitada por figuras humanas encadenadas a la noche de sombras, viviría apartada de Dios.

Esa sería, por otra parte, la esencia del paganismo: disfraz por todas partes, ausencia de discernimiento y extravío, rechazo a mirar en dirección a la luz, en definitiva: corrupción del ser. Sin embargo, a la relación belicosa característica del islam, el judeo-cristianismo opone otra figura de la violencia: la de la misericordia y de la piedad. En efecto, el proyecto es quitar las cadenas, es decir, separar lo que atañe al mundo de las apariencias y al régimen de lo falso de lo que es del orden de lo verdadero. Porque las apariencias simulan una presencia. Y es esta presencia la que se necesita despertar (teología de los «jalones de espera»).

Por ello, en lugar de una vida puramente objetual —puesto que está desprovista de contenido moral y estético alguno—, en vez de un mundo estático e inmutable lleno de máscaras y fetiches, de una multitud de objetos profanos y de un material humano en bruto, el cristianismo propone a los indígenas una manera de iniciación a la percepción de lo verdadero, un proyecto de liberación y de cura; en síntesis: la promesa de una vida nueva. Al hacerlo, no deroga pura y simplemente el mundo de la alegoría. Establece un nuevo vínculo entre este último y el mundo del acontecimiento. El acontecimiento es la promesa de una elección de salvación. La salvación supone un conjunto de ideas que, en virtud de su carácter hechicero, podrían ser calificadas como mágico-poéticas. Es el caso de la resurrección de los muertos, sueño sublime que domina el deseo de un tiempo absoluto; esa extensión infinita constituida por el tiempo y el espacio de la inmortalidad. El precio que hay que pagar para acceder a esta promesa reside en el abandono de una existencia disipada a cambio de la redención. La conversión a la verdad revelada supone, a su vez, un verdadero trabajo sobre sí, el borrado de cualquier identidad distinta y separada, la abolición de la diferencia y la adhesión a una

humanidad que en adelante se volverá universal.

El mismo proyecto de universalización se halla también en la colonización. Ésta se presenta, al menos en el plano retórico, como hija de las Luces y, en este sentido, argumenta su poder en la razón universal. La razón universal supone la existencia de un sujeto homónimo cuya universalidad está encarnada por su humanidad. El reconocimiento de esta común humanidad permite considerar a cada individuo como una persona jurídica en la sociedad civil. Por lo demás, sólo se puede hablar de sujeto universal si se admite una concepción del derecho en la cual todas las personas son idénticas y revisten valor en sí mismas. La disciplina colonial formaliza —y justifica a través de la razón— dos mecanismos de organización de la sociedad y de lo político: el Estado y el mercado. El Estado aparece en principio bajo su forma primitiva, la de una «comandancia», antes de transformarse en un dispositivo civilizatorio de costumbres y hábitos. En su versión primitiva, el mercado se inscribe, por su parte, en el imaginario autóctono bajo su aspecto más abyecto: el tráfico de seres humanos. Sólo progresivamente, al intensificarse el apetito de la mercancía, se transformará en una vasta maquinaria productora de deseos. Inmediatamente después de concluida la Segunda Guerra Mundial, la disciplina colonial permitirá que los colonizados entrevean otros tres tipos de bienes: la ciudadanía, la nación y la sociedad civil. Sin embargo, se les prohibirá el acceso a ellos inclusive en su etapa terminal. Al igual que el islam y el cristianismo, la colonización es un proyecto de universalización. Su finalidad es inscribir a los colonizados en el espacio de la modernidad. Pero su vulgaridad, su brutalidad a menudo impertinente y su mala fe hacen de ella un ejemplo perfecto de antiliberalismo.

La formación de identidades africanas contemporáneas no suele llevarse a cabo de acuerdo con un pasado vivido como una suerte echada de una vez y para siempre. Por el contrario, las identidades se forman a menudo partir de la capacidad de poner el pasado entre paréntesis —condición de apertura del presente y de la vida en curso—. Esto es, por lo demás, lo que deja concluir una lectura histórica de las reapropiaciones locales de las tres disciplinas antes evocadas. Así, al proyecto islámico los africanos contraponen una respuesta que podría calificarse de asimilación creativa. En el seno de estas culturas caracterizadas por su oralidad, se relativiza la hegemonía del Libro. El núcleo doctrinal se reinterpreta de manera tal que se mantenga ampliamente abierta la respuesta a la pregunta sobre aquello que, de modo exclusivo, constituye a una sociedad o a un gobierno islámico. De esta apertura —que es, al mismo tiempo, un rechazo a clausurar cualquier diálogo— emergen prácticas populares de observancia de la fe que otorgan gran importancia a las artes de la cura y la adivinación o, inclusive, a la interpretación de los sueños; es decir, al recurso de los misticismos y de los numerosos yacimientos órficos de las tradiciones locales.

El África musulmana produce sus letrados y sus reformadores. La mayor parte son, al mismo tiempo, guerreros. Otros son grandes negociantes involucrados en intercambios a larga distancia. Escribas, eruditos, legistas y exégetas del Corán, incluso simples esclavos y vates, construyen la ciudad terrestre y reinterpretan los relatos heredados del Profeta con los ojos fijos en las mercancías y, en algunos casos, sensibles a la llamada del lujo. Atentos a los detalles de lugar y situación, unos y otros reescriben el islam y la identidad africana a menudo de manera inesperada, en un comercio audaz con el mundo. De

este proceso emergen muchas variedades del islam y la pluralidad de culturas políticas de lo religioso. En la esencia de algunas de estas tradiciones, el Estado, por ejemplo, no es más que una de las posibles variantes de las formas de organización social. Apenas resume, por sí solo, el imaginario de la comunidad. En otras tradiciones, es la propia autoridad política la que está sometida a suspicacias. ¿No se corre el riesgo de que corrompa lo religioso? De ahí, por ejemplo, que numerosos letrados defiendan la tesis del «retiro». En otras partes, la forma islámica de organización de la ciudad no descansa en los estatutos heredados, sino en la sumisión espiritual al jeque —en el caso de los sufís—. Incluso más allá, la adhesión voluntaria a la cofradía prevalece sobre el servicio militar religioso.

En todos los casos, la pluralidad de respuestas doctrinales se pone de manifiesto tanto desde el punto de visa teológico como desde el punto de vista de las prácticas populares de la fe. Las tres categorías del juicio racional (a saber: lo necesario, lo imposible y lo contingente) suavizan considerablemente el dogma de lo divino absoluto. Finalmente, una pedagogía basada en la memorización da origen a una cultura religiosa y profana donde no es necesario dominar totalmente la lengua árabe, y donde los signos esotéricos tienen igual o mayor peso que las realidades objetivas. De todos los cruces entre África y las religiones monoteístas, el islam es al que mejor le cuadra la metáfora de las «nupcias entre el árbol y el lenguaje» evocada por Walter Benjamin. Las ramas y la copa declinan con altura. Los ramajes no ocultan ni su inclinación ni su inaccesibilidad. El follaje se eriza y tiembla bajo las caricias de una corriente de aire o, a veces, corcovea. Entretanto, el tronco, siempre, se sostiene sobre sus raíces.

Muchos factores explican esta labilidad. El primero se refiere a la

capacidad de extensión y de dispersión espacial y, en consecuencia, de negociación de las distancias. Así, en África occidental, varios caminos unen los mundos arábigo-bereberes con los mundos negro-africanos. Las cofradías están dispersas alrededor de polos geográficos a partir de los cuales se diseminan. De ahí el carácter organizado de las migraciones y de los intercambios comerciales de larga distancia. Pero sea cual sea el distanciamiento, una estrecha relación vincula constantemente al migrante con su lugar de origen. Algo del orden de la imagen lo ata y lo atrae. Por su parte, la identidad surge en la interfaz que pone en contacto este ritual del arraigo y ese ritmo del alejamiento; este paso constante de lo espacial a lo temporal y de lo imaginario a lo órfico.

El segundo factor tiene que ver con una práctica de la frontera que destaca entre las *identidades itinerantes*, entre las identidades en circulación. Históricamente, en África el arraigo al territorio y al suelo fue enteramente conceptual. En ciertos casos, las entidades políticas estaban delimitadas no por fronteras en el sentido clásico del término, sino por una imbricación de espacios múltiples constantemente hechos, deshechos y vueltos a hacer por las guerras, las conquistas, la movilidad de bienes y de personas. Complejísimas escalas de medida permitían establecer correspondencias productivas entre personas y cosas de manera tal que, como en el caso de la trata de esclavos, unas podían ser convertidas en otras. Se podría afirmar que, al operar por olas, destinos provisionales y escisiones, la territorialidad precolonial era una *territorialidad itinerante*. Y ésa era también una de las modalidades de constitución de las identidades.

En otros casos, el domino de los espacios descansaba en el control sobre los hombres. Y en otros, inclusive, se basaba en las localidades y,

a veces, en una combinación de ambos. Entre distintas entidades políticas podían desplegarse vastas extensiones, verdaderas zonas grises sobre las cuales no había ni control directo, ni dominación exclusiva, ni tutela cercana. A veces, las dinámicas espaciales, que tendían a hacer de la frontera un verdadero límite físico y social, iban de la mano del principio de la dispersión y de la desterritorialización de las dependencias. En efecto, extranjeros, esclavos y sujetos podían depender de varias soberanías al mismo tiempo. La misma multiplicidad de dependencias y de jurisdicciones respondía a una pluralidad de formas de territorialidad. El resultado directo de esto era una extraordinaria superposición de derechos y una imbricación de lazos sociales que no remitían individualmente ni al parentesco, ni a la religión, ni a la casta. Estos derechos y estos lazos se combinaban con figuras de lo local, pero trascendiéndolas al mismo tiempo. Diversos centros de poder podían tener peso en un mismo lugar que, a su vez, podía depender de otro lugar adyacente, lejano o directamente imaginario.

Ya fuera de un Estado o de otro tipo, la frontera no tenía más sentido que las relaciones que ella misma mantenía con las otras formas de diferencia y de discriminación social, jurisdiccional y cultural. En la práctica, éstas constituían las formas de contacto y de mezcla en un espacio dado. En consecuencia, se trataba menos de fronteras en el sentido legal de la palabra que de confines de países y de espacios imbricados, tomados en su conjunto. Estas fronteras podían agrandarse a través de conquistas o por medio de adquisiciones. Muy a menudo, se caracterizaban por su carácter extensivo e inacabado. De modo que es verosímil pensar que, en el pasado, los procesos de formación identitaria hubieran estado gobernados por la misma lógica que imperaba en la

institución de la frontera, o inclusive en las luchas sociales: la lógica de redes imbricadas unas con otras según el principio de la mezcla. Las instituciones encargadas de negociar la frontera son las mismas que las encargadas de las identidades, de regular el comercio de caravanas, de cimentar las alianzas verticales y laterales y, a veces, de conducir la guerra. Además, en la mayoría de los casos, guerra, movilidad y comercio están combinados; en particular, allí donde la guerra y el comercio van a la par de la propagación del islam. No existe comercio alguno sin la capacidad de crear alianzas transversales, de extender e investir puntos nodales en un espacio en movimiento constante. La guerra es, siempre, una guerra de movimientos. En este contexto, la verdadera identidad no es necesariamente la que se fija a un lugar determinado. Al contrario, es la que permite negociar la travesía de espacios que están también en movimiento, puesto que poseen una geometría variable.

Por último aparece el genio mimético. Menos por su exactitud crítica, la historia cultural del islam en África está completamente marcada por un extraordinario poder de imitación y por un don sin igual para producir parecidos a partir de diferentes signos y lenguajes. Numerosas tradiciones islámicas africanas resuelven el problema del carácter extranjero del islam de manera compleja. Su identidad religiosa se construye juntando palabras que significan cosas diferentes en diversos lenguajes y ordenándolos en torno a un significado central que, por consiguiente, funciona a la vez como imagen y espejismo, parábola y alegoría. De buenas a primeras, y en la medida en que logra tejer entre la escritura y el lenguaje vínculos onomatopéyicos, el islam constituye el archivo más perfecto de la semejanza en la historia de la formación de identidades en África.

Sin duda, comparándolo con la extensa historia del islam en el continente, el proceso de ósmosis entre el cristianismo y las formas simbólicas autóctonas sigue siendo reciente. No son menos complejas las respuestas africanas al proyecto universalista judeo-cristiano. Continuadora del discurso nativista, la teología cristiana de África cristalizó desde sus orígenes en las nociones de pérdida, escisión y anulación de la identidad que resultarían del encuentro entre el dogma cristiano y los universos autóctonos de significaciones.[258] La historia y la antropología recientes revelan sin embargo que la práctica de los actores fue completamente distinta. Lejos de ser el movimiento abolicionista en sí mismo tan temido por los teólogos de la inculturación, el cristianismo, sin ser despojado de su concepto, será entendido a la inversa, descompuesto y también revestido de máscaras y del conjunto ancestral de objetos dispares. A los negros se les aparecerá como un inmenso campo de signos que, una vez descifrados, abrirán el camino a una multitud de prácticas alejadas de la ortodoxia.[259] Los africanos se sirven de él como si se tratara de un espejo en el cual vieran reflejados su sociedad y su historia.

Es así, mayormente, cómo se entiende la aparente facilidad con la cual el cristianismo pudo ser domesticado y traducido a los sistemas locales de inteligibilidad. Por otra parte, se ofrece ante los africanos como alegoría y, al mismo tiempo, como estética. De hecho, por esta razón el cristianismo será objeto de un inmenso trabajo sobre las formas y los lenguajes. Uno de esos lenguajes es el del espíritu y su fuerza absoluta; la puerta de entrada a la utopía y al espectáculo que autoriza un desdoblamiento constante del tiempo y una captación inversa del mundo y de las cosas. Por último, no se debe subestimar su poder de encantamiento. Como el colonialismo, el cristianismo es recibido como

si fuera un tipo de magia: una combinación de terror y de seducción traducida perfectamente en las categorías de salvación y redención. Desde este punto de vista, el deseo de soberanía, que se sintetiza en la idea de la resurrección de los muertos, es crucial en la recepción del cristianismo entre los negros. El poder de esta metáfora reside en su profundidad trágico-poética, en su violencia onírica y en su capacidad de simbolización. Por un lado, es la manifestación, en todo su esplendor y miseria, de los límites del principio divino en sí mismo: la historia de un Dios cuya existencia termina en una cruz. Por otro lado, en este sueño reside un poder de encantamiento de la vida humana en sus aspectos más inasibles: el triunfo de un hombre revestido con todos los atributos de la soberanía divina y cuya omnipotencia estalla en la noche de la muerte, al salir del sepulcro.

En la mayor parte de los movimientos pentecostales de África, este poder de encantamiento y de simbolización se utiliza como un recurso. Éste hace posible que el creyente piense su existencia no en términos puramente político-instrumentales, sino esencialmente como un gesto artístico y un proyecto estético abierto tanto a la acción sobre sí mismo y sobre el mundo, como a la mediación y a la contemplación. En consecuencia, no podría existir discurso alguno sobre las formas contemporáneas de la identidad africana sin tener en cuenta el genio herético que sirve de fundamento para el encuentro de África con el mundo. De este genio herético proviene la capacidad de los africanos para habitar varios mundos al mismo tiempo y para situarse simultáneamente a ambos lados de la imagen. Este mismo genio opera por envolvimiento del sujeto en el acontecimiento, a través de la escisión de las cosas, de su desdoblamiento y del aumento de teatralidad que acompaña, una y otra vez, a cualquier manifestación vital. Es

también este genio herético el que, llevado al extremo, produce situaciones de extraordinaria inestabilidad, volatilidad e incertidumbre. Si, como se tiende a creer, África fue falsificada en el contacto con el exterior, ¿cómo dar cuenta de la falsificación a la cual, en su esfuerzo por ingerir el mundo, los negros, por su parte, han sometido al mundo?

Notas:

202. Sea a través del vocablo de alienación o de desarraigo, la crítica francófona es la que mejor conceptualizó este proceso de «salida de sí». Véanse particularmente Césaire, A., *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, París, 1955. [Trad. esp.: *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006]; Fanon, F., *Peau noire…*, *op. cit*. [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas,* Akal, Madrid, 2009]; Hamidou Kane, Ch., *L'Aventure ambiguë*, Julliard, París, 1961. [Trad. esp.: *La aventura ambigua*, Elipsis Ediciones, Barcelona, 2007]; Eboussi Boulaga, F., *La Crise du Muntu*, *op. cit*.; y, del mismo autor, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence africaine, París, 1981.
203. Esto se aplica particularmente a los trabajos anglófonos de economía política marxista, los cuales se apoyan en tesis nacionalistas y de la dependencia. A título de ejemplo, ver Rodney, W., *How Europe Underdeveloped Africa,* Howard University Press, Washington, DC, 1981. [Trad. esp: *De cómo Europa subdesarrolló a África*, Siglo XXI Editores, México D.F., 1982]; o también los trabajos de autores como Amin, S., *Le Développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique,* Minuit, París, 1973. [Trad. esp.: *El desarrollo desigual: ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Planeta/Deagostini, Barcelona, 1986].
204. Sobre la falsificación y la necesidad de «restablecer la verdad histórica», ver, por ejemplo, los trabajos de los historiadores nacionalistas: Ki-Zerbo, J., *Histoire de l'Afrique Noire d'hier à demain*, Hatier, París, 1972. [Trad. esp.: *Historia del África Negra,* tomos I y II, Alianza Editorial, Madrid, 1979]; Anta Diop, Ch., *Antériorité des civilisations nègres*, Présence africaine, París, 1967.
205. Sobre la problemática del esclavismo en cuanto que «muerte social», ver Patterson, O., *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
206. Foucault, M. «Leçon du 24 janvier 1979», en *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard/Seuil, París, 2004, pág. 65.

[Trad. esp.: «Lección del 24 de enero de 1979» en *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007].
207. *Ibíd*.
208. *Ibíd*., pág. 67.
209. *Ibíd*., pág. 68.
210. de Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique,* tomo 1, Flammarion, París, 1981, pág. 427. [Trad. esp.: *La democracia en América*, Akal, Madrid, 2007].
211. *Ibíd*.
212. *Ibíd*., pág. 428.
213. *Ibíd*.
214. *Ibíd*.
215. *Ibíd*., pág. 454.
216. *Ibíd*., pág. 453.
217. *Ibíd*., pág. 455.
218. *Ibíd*. pág. 457.
219. *Ibíd*.
220. *Ibíd*., pág. 458
221. *Ibíd*., pág. 467
222. *Ibíd*., pág. 472.
223. *Ibíd*.
224. *Ibíd*., pág. 477.
225. *Ibíd*.
226. Sobre la centralidad del cuerpo en cuanto que unidad ideal del sujeto, lugar de reconocimiento de su unidad, de su identidad y de su verdad, ver Galimberti, U., *Les Raisons du corps*, Grasset/Mollat, París/Burdeos, 1998.
227. Sobre este punto y lo que antecede, véanse entre otros Pluchon, P., *Nègres et Juifs au XVIIIe siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Tallandier, París, 1984; Montesquieu, *De l'esprit des lois,* tomo 1, Garnier/Flammarion, París, 1979. [Trad. esp.: *Del espíritu de las leyes*, Alianza Editorial, Madrid, 2012]; Voltaire, «Essais sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII», en Œuvres complètes, tomo 16, Imprimerie de la Société littéraire et typographique, París, 1784-1789 [Trad. esp.: *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1959]; Kant, E., *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*, Vrin, París, 1988 [Trad. esp.: *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Alianza Editorial, Madrid, 2008].
228. Metcalf, T. R., *Ideologies of the Raj*, Cambridge University Press, Cambridge,

1995.

229. La forma institucional más acabada de esta economía de la alteridad es el régimen del *apartheid* en el cual las jerarquías son de orden biológico. Su vertiente menor era la *indirect rule*. Véanse Mair, L. P., *Native Policies in Africa*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1936; Lugard, F. D., *The Dual Mandate in British Tropical África*, W. Blackwood & Sons, Londres, 1980.

230. Véanse los textos reunidos en Wilson, H. S. (dir.), *Origins of West African Nationalism*, Macmillan-St Martin's Press, Londres, 1969.

231. Véase, por ejemplo, de Condorcet, N. «Réflexions sur l'esclavage des nègres» [1778], en Œuvres, tomo 7, Firmin-Didot, París, 1847-1849, pág. 79.

232. Véase Blyden, E. W., *op. cit.*; y, del mismo autor, *Liberia's Offering*, Nueva York, 1862.

233. Véase, a título de ejemplo, los textos reunidos por de Bragança, A. y Wallerstein, I. (dir.), *The African Liberation Reader*, vol. 3, Zed Press, Londres, 1982.

234. Véase Kant, E., *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Southern Illinois Press, Chicago, 1978. [Trad. esp.: *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 2004].

235. En esta línea, véase Guiral, P. y Temime, É. (dir.), *L'Idée de race dans la pensée politique française contemporaine,* Éditions du CNRS, París, 1977.

236. Véase la importancia de esta temática en Fanon, F., *Peau noire..., op. cit.*; en Césaire, A., *Discours sur le colonialisme, op. cit.*; y, en general, en la poesía de Léopold Sédar Senghor.

237. Dubois, W. E. B., *The World and Africa. An Inquiry into the part which Africa has played in world history*, International Publishers, Nueva York, 1946.

238. A este respecto véanse las últimas páginas de Fanon, F., *Peau noire..., op. cit.*

239. Tesis de Senghor, L. S., «Negritude: A Humanism of the Twentieth Century», en Williams, P. y Chrisman, L. (dir.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Nueva York, 1994, págs. 27-35.

240. Véase, en esta misma perspectiva, la crítica que hace Kwame Anthony Appiah de los textos de Alexander Crummel y William E. B. Dubois en *My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Methuen, Londres, 1992 (capítulos 1 y 2). Véase también su «Racism and Moral Pollution», *Philosophical Forum*, vol. 18, nº 2-3, 1986-1987, págs. 185-202.

241. Senghor, L. S., *Liberté I: négritude et humanisme*, Seuil, París, 1964; también, *Liberté III: négritude et civilisation de l'universel*, Seuil, París, 1977.

242. Hegel, G. W. F., *La Raison dans l'Histoire*, *op. cit*. [Trad. esp.: «Introducción a la historia de la filosofía», *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, Fondo de

Cultura Económica, México D. F., 1995].
243. En lo que respecta al mundo francoparlante, véanse en particular los trabajos de Cheikh Anta Diop; en lo que respecta al mundo angloparlante, véase las tesis sobre la «afrocentricidad» de Molefi Asante, *Afrocentricity*, Africa World Press, Trenton, NJ, 1988.
244. Véase, entre otros, los trabajos de Obenga, T., *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique–Afrique noire,* Présence africaine, París, 1973.
245. Paradójicamente, es posible hallar el mismo impulso y el mismo deseo de fusión de la raza y la geografía en los escritos racistas de los colonos blancos de Sudáfrica. Para más detalles, ver Coetzee, J. M., *White Writing. On the Culture of Letters in South Africa*, Yale University Press, New Haven, 1988. Léanse con especial atención los capítulos sobre Sarah Gertrude Millin, Pauline Smith y Christiaan Maurits van den Heever.
246. Deben «regresar a la tierra de [sus] padres [...] y estar en paz» («return to the land of [their] fathers and be at peace»), sintetiza Blyden en *Christianity, Islam and the Negro Race*, *op. cit*., pág. 124).
247. África considerada como mitología racial se halla tanto en los trabajos de William E. B. Dubois como en los de Cheikh Anta Diop o, inclusive, en los de Wole Soyinka. De este último, ver *Myth, Literature and the African World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
248. Miller, J. C., *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade (1730-1830)*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988.
249. Crummel, A., *Africa and America. Addresses and Discourses*, Negro Universities Press, Nueva York, 1969 [1891], pág. 14.
250. *Ibíd*., págs. 14-36.
251. Lo que sigue se inspira abundantemente en las reflexiones de Fabien Eboussi Boulaga sobre la «tradición». Véase *La Crise du Muntu*, *op. cit*., págs. 152-172.
252. *Ibíd*., pág. 152.
253. *Ibíd*., pág. 153.
254. *Ibíd*., pág. 156.
255. *Ibíd*., pág. 158.
256. Mudimbe, V. Y., *The Invention of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1988; y *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
257. Appiah, K. A., *In My Father's House*, *op. cit.*, pág. 284 y ss. En un trabajo posterior, Appiah denuncia la estrechez de miras de las posiciones nacionalistas, subraya la posibilidad de un doble carácter ancestral y reivindica un cosmopolitismo liberal. Léase Appiah, K. A., «Cosmopolitan Patriots», *Critical Inquiry*, vol. 23, nº 3,

1997, págs. 617-639.
258. Bimwenyi-Kweshi, O., *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence Africaine, París, 1981.
259. Comaroff, J. y Comaroff, J., *Of Revelation and Revolution. Volume 2*, Chicago University Press, Chicago, 1990.

4
El pequeño secreto

En muchos aspectos, este capítulo toma distancia de las preocupaciones que generalmente dominan los debates sobre la memoria, la historia y el olvido. La preocupación aquí no es intentar precisar el estatus de la memoria en las operaciones historiográficas ni en los procesos de conocimiento en general. Mucho menos, discernir las relaciones entre memoria colectiva y memoria individual, entre memoria viva y memoria muerta. Indudablemente, resultan complejas las diferencias —pero también los parentescos— entre la memoria entendida como fenómeno sociocultural y la historia en cuanto que epistemología. Además, las interferencias que existen entre el discurso histórico y el discurso de la memoria son evidentes. Por ello, de lo que se trata aquí es de decir algo sobre la manera en que sería posible pensar los modos de inscripción de la colonia en el texto negro.

Esta manera de definir el sujeto presenta dificultades evidentes. Las formas negras de movilización de la memoria en la colonia varían en función de las épocas, los desafíos y las situaciones. En cuanto a los modos de representación de la experiencia colonial propiamente dicha, van desde la conmemoración activa al olvido, pasando por la nostalgia, la ficción, la represión, la amnesia y la reapropiación, incluso por diversas formas de instrumentalización del pasado en las luchas sociales en curso. Contra estas lecturas instrumentalistas del pasado, se subrayará aquí que la memoria, tanto como el recuerdo, la nostalgia o el olvido, está constituida ante todo por un entramado de imágenes psíquicas. Efectivamente, bajo esa forma surge la memoria en el campo simbólico, político e, inclusive, en el de la representación. Su contenido

está formado por imágenes de experiencias primeras y originarias que tuvieron lugar en el pasado y de las cuales no existen necesariamente testigos. Tanto en la memoria, en el recuerdo o en el olvido, lo importante es menos la verdad que el juego de símbolos y su circulación; las distancias, las mentiras, las dificultades de circulación, los mínimos actos fallidos y los lapsus; en definitiva, la resistencia a la confesión. En cuanto que potentes complejos de representación, la memoria, el recuerdo y el olvido son, estrictamente hablando, actos sintomáticos. Estos actos no tienen sentido más que en relación con un secreto que no es tal, pero cuya confesión, de todos modos, se niega. Por ello remiten a una operación psíquica y a una crítica del tiempo.

Particularmente, el interés recae aquí sobre estos aspectos de la memoria negra colonial que hacen de esta última, por un lado, el lugar de la pérdida y, por otro, el lugar de constitución de una deuda. Que en los textos canónicos negros la colonia aparezca ante todo como el lugar de una pérdida y que, a su vez, ésta haga posible el reclamo de una deuda entre el excolonizado y el excolonizador, se vincula con la naturaleza misma del potentado colonial y con la manera en que éste saca provecho de esos dos gendarmes que fueron, por una parte, la función del terror —su parte maldita— y, por otra parte, la función fantasmática —su pequeño secreto—. Dicho esto, es cierto que construir una memoria de la colonia no significa solamente comprometerse en un trabajo psíquico. Es también llevar a cabo una crítica del tiempo y de los artefactos que tienen la pretensión de convertirse en los sustitutos últimos de la sustancia misma del tiempo (estatuas, lápidas, monumentos, efigies).

4.1. Historia del potentado

En las propias escrituras negras, la colonia surge como una escena original que no sólo completa el espacio del recuerdo como si se tratara de un espejo. También aparece representada como una de las matrices significantes del lenguaje del pasado y del presente, la identidad y la muerte. Al mismo tiempo, la colonia es el cuerpo que le da robustez y peso a la subjetividad, convirtiéndola en algo que no sólo se recuerda, sino que se experimenta visceralmente mucho tiempo después de su desaparición formal. Al hacerlo, los negros le otorgan los atributos de una potencia inaugural, dotada de una *psyche*, ese doble del cuerpo viviente, «réplica que se toma por el cuerpo mismo, que tiene su apariencia exacta, su atuendo, sus gestos y su voz», y que participa de una sombra cuya esencia es evanescente —lo que no hace más que fomentar su poder morfógeno—.[260]

A través de sus literaturas, músicas, religiones y artefactos culturales, los negros desarrollaron entonces una fenomenología de la colonia. En muchos aspectos, ésta remite a aquello que en psicoanálisis se denomina «experiencia del espejo». En esta escena se juega la confrontación del colonizado con su reflejo especular y la relación de captura que acerca su descendencia a la imagen terrorífica y al demonio del otro en el espejo: su tótem. De forma más radical, en los textos canónicos negros, la colonia aparece siempre como la escena en la que el yo ha sido privado de su tenor y reemplazado por una voz cuyo sentido es tomar cuerpo en un signo que desvía, revoca, inhibe, suspende y frena cualquier voluntad de autenticidad. Por esta razón, en estos textos, hacer memoria de la colonia supone casi siempre acordarse de un descentramiento primordial entre el yo y el sujeto.

De esta difracción original es posible deducir generalmente que el *yo auténtico se habría convertido en otro*. Un yo extranjero —alienado—

habría usurpado el lugar del propio yo, haciendo del negro el portador, a su pesar, de significaciones secretas, oscuras intenciones, de algo del orden de lo ominoso que dirige su existencia sin que lo sepa y que confiere, a ciertos aspectos de su vida psíquica y política, un carácter nocturno, inclusive demoníaco. Se alega que Occidente habría sido el único culpable de esta fractura interna. El proceso de cura apuntaría a poner término a esta fisura psíquica. Escapar a *ello* —la colonia como figura de la intrusión y de la discordancia— exigiría la restauración en el sujeto de una matriz simbólica original —la tradición— capaz de impedir la fragmentación del cuerpo negro. En consecuencia, el excolonizado podría en adelante nacer en sí y en un mundo que sería plenamente suyo. Al mismo tiempo, la locura a la cual lo condujo el espejo podría ser definitivamente conjurada. Así las cosas, no debería sorprender que le fuera acordado a la colonia un lugar tan central en el discurso sobre la estructuración del «yo» negro. Tampoco debería llamar la atención que la colonia fuera considerada una experiencia crucial en el advenimiento de ese sujeto. Por un lado, esto se vincula con la naturaleza misma del potentado colonial y, por el otro, con la manera en que éste produjo sus sujetos y con cómo estos sujetos acogieron el poder que presidió su llegada al mundo.

Frantz Fanon, que lo experimentó en carne propia, hizo notar en su momento que la colonia es el resultado de una «conquista militar continuada y reforzada por una administración civil y policial».[261] En otras palabras: originalmente fue la guerra la matriz principal de esta técnica de la dominación llamada colonización; forma máxima de la *lucha a muerte*. Parafraseando a Michel Foucault, se podría añadir que en la colonia esta lucha a muerte fue una guerra de razas.[262] Es esta relación originaria de fuerzas, esa primera relación de enfrentamiento, lo

que la administración civil y la policía se esfuerzan por transformar en una relación social permanente y, en definitiva, imborrable de todas las instituciones coloniales de poder. Es la razón por la cual Fanon afirma que la violencia no sólo es consustancial a la opresión. La duración en el tiempo de un sistema así, él mismo instaurado a partir de la violencia, es —concluye Fanon— «una función del mantenimiento de la violencia».[263]

Esta última tiene tres dimensiones. Es «violencia en el comportamiento cotidiano» del colonizador frente al colonizado, «violencia con respecto al pasado» del colonizado «el cual es vaciado de toda sustancia», y violencia e injuria con respecto al futuro, «puesto que el régimen colonial presume de ser eterno».[264] Pero la violencia colonial es en realidad una red: el «punto de encuentro de violencias múltiples, diversas, reiteradas, acumulativas», vividas tanto en el plano espiritual como en el de «los músculos, de la sangre».[265] Según Fanon, la dimensión muscular de la violencia colonial es tal que inclusive los sueños del indígena se ven profundamente afectados por ella. La tensión muscular del colonizado se libera periódicamente, ya a través de explosiones sanguinarias (en especial las luchas tribales), ya a través de la danza y la posesión. A decir verdad, prácticas como la danza y la posesión constituyen, a los ojos de Fanon, modos de relajación del colonizado que tienden a adoptar la forma de una «orgía muscular en el curso de la cual la agresividad más aguda, la violencia más inmediata, son canalizadas, transformadas, escamoteadas».[266]

Asimismo, Fanon mostró que la colonia debía ser considerada como una formación de poder dotada de una vida sensorial relativamente propia.[267] Para funcionar, esta formación de poder debía adosarse a un dispositivo fantasmático en el cual cualquier representación del gesto

colonial fundador habría estado condenado al fracaso. Antes que Fanon, Aimé Césaire había subrayado que, en origen, la colonia era sustentada por dos sombras maléficas. Por un lado, lo que Césaire llamaba los *apetitos* o las *codicias*. Por otro lado, la fuerza: especialmente el asesinato, el pillaje y el embrutecimiento. Y añadía «las voluptuosidades sádicas, los innombrables goces que estremecen la carcasa de Loti al captar del otro lado de su catalejo de oficial una regia masacre de anamitas». Césaire y Fanon explicaban que este gesto arcaico (asesinar, pillar y embrutecer) constituía *la parte maldita* de la colonia y tenía su origen en la razón sacrificial —esa que, obstinándose en «ver en el otro a la bestia, se entrena para tratarla como tal» y, por último, termina transformando al mismo colono «en bestia»—.[268] En otras palabras, las raíces profundas de la colonia habría que buscarlas en la experiencia sin reservas de la muerte o, inclusive, en la experiencia del gasto de la vida —gasto que, es sabido, constituyó uno de los mayores rasgos de la historia de Europa, de sus operaciones sociales de producción y de acumulación, de su forma estatal, de sus guerras, inclusive de sus producciones religiosas y artísticas— y cuyo punto de incandescencia es la raza, puesto que en ella se manifiesta el deseo de sacrificio.[269]

Fanon resaltaba también que la vida en la colonia no estaba hecha sólo de pulsiones y tensiones, de trastornos psicosomáticos y mentales —una vida nerviosa por estar alerta constantemente—. También sostenía que el potentado colonial se basaba en dos lógicas contradictorias. Ambas tenían por efecto anular lisa y llanamente cualquier posibilidad de emergencia de un sujeto autónomo en condiciones coloniales. Pese a las apariencias, la primera de esas lógicas consistía en no aceptar la diferencia. La segunda, en rechazar las

similitudes. En esto, el potentado colonial se revelaba como un potentado narcisista.[270] Al desear que el colonizado se le parezca —pero prohibiéndolo al mismo tiempo—, el potentado hace de la colonia la figura misma de la «anticomunidad», un lugar donde, paradójicamente, la división y la separación (eso que Fanon denomina «el principio de exclusión recíproca»[271]) constituían las formas mismas del estar-con y donde la forma principal de comunicación entre los sujetos coloniales y sus amos (a saber: la violencia y las prebendas) recordaba constantemente la relación sacrificial y ratificaba el intercambio activo de la muerte brevemente evocado en estas mismas páginas.[272] Según Fanon, en la relación entre medicina (curar) y colonialismo (herir) es donde todas estas paradojas se perciben mejor.[273] El cuerpo que a veces es encerrado «desnudado, encadenado, obligado a las labores, golpeado, deportado, muerto» es el mismo que, en otro lugar, es «curado, educado, vestido, alimentado, remunerado».[274] En la colonia, el sujeto encargado de los cuidados es el mismo que, en otra parte, es objeto de la desfiguración.[275] Durante la instancia de la cura, aparece como desperdicio humano, desecho y residuo en la medida en que, sujeto disminuido y expuesto sin cesar a las heridas, fue deshonrado previamente como lo fue el esclavo en tiempos del régimen de la plantación.[276] Figura de la indignidad y de la vulnerabilidad, moldeado aquí y allá por trozos de una humanidad disparatada e irrisoria, en adelante no responde más que a la abyección y a las mismas formas de miseria a las cuales había sido rebajado.[277]

De buenas a primeras, en lugar de inspirar empatía, su sufrimiento y sus gritos suscitan mayor asco. En consecuencia, en esta relación que se entabla entre curar y herir aparece, con toda su violencia, la paradoja del «mandato», potencia grotesca y brutal que, en su origen, reúne los

atributos de la lógica (*la razón*), de la fantasía (*lo arbitrario*) y de la crueldad.[278] La vida pulsional del «mandato» es inseparable de la manera en que la autoridad colonial es percibida como un potentado racial, es decir, como una guerra contra las «razas inferiores».[279] Esto es así independientemente de si se trata de actividades de destrucción (como por ejemplo las guerras, la tortura, las masacres o inclusive los genocidios), del furor dirigido contra el indígena, de manifestaciones de poder en contra de este último en cuanto que objeto o de actividades puramente sexuales e inclusive sádicas. Refiriéndose al caso particular de la tortura, Fanon afirma que «no es un accidente o un error, o una falta. El colonialismo no puede entenderse sin la posibilidad de torturar, de violar o de masacrar. La tortura es una modalidad de la relación ocupante-ocupado».[280] Comienza a partir de una escena pública: el padre que es «desvalijado en la calle en compañía de sus hijos, desnudado al mismo tiempo que ellos, y torturado a la vista de ellos».[281] Prosigue con «los electrodos en las partes genitales»[282] antes de tomar forma en el núcleo mismo de prácticas que, llevadas a cabo en colusión entre el cuerpo médico, el cuerpo policial y el cuerpo militar,[283] apuntan a la salud del hombre y tienen como objetivo vendar las llagas y hacer acallar el dolor. Pero también la tortura tiene por efecto pervertir a aquéllos que la instrumentan. En particular, ése es el caso de ciertos policías torturadores que estuvieron al borde de la locura, obsesionados con sus víctimas durante la guerra de Argelia: «Golpean con dureza a sus propios hijos pues creen estar aún frente a los argelinos. Amenazan a sus propias mujeres puesto que "yo amenazo y ejecuto todo el día". No duermen, porque al cerrar los ojos escuchan los gritos y los lamentos de sus víctimas».[284]

El potentado colonial se reproduce entonces de muchas maneras

diferentes. En primer lugar, inventando la figura del colonizado.[285] A continuación, aplastando esta invención de no-esencialidad, haciendo de ella una cosa, una bestia o una persona humana en perpetua transformación. Y, finalmente, hiriendo continuamente la humanidad del sometido, multiplicando las heridas en su cuerpo y arremetiendo contra su cerebro con el objetivo de dejar en él secuelas: «Porque es una negación sistemática del otro, una decisión fanática de rechazar en el otro cualquier atributo de humanidad; el colonialismo empuja al pueblo dominado a formularse continuamente la pregunta: "¿Quién soy yo en realidad?".»[286] Fanon dice que basta con «estudiar, apreciar el número y la profundidad de las heridas infligidas a un colonizado durante una única jornada pasada en el seno del régimen colonial», para comprender el alcance de las patologías mentales producidas por la opresión.[287] Por otra parte, «mandar» exige, sobre todas las cosas, poder imponer el silencio al indígena. En muchos aspectos, la colonia es un lugar donde no se le permite al colonizado hablar por sí mismo y ni para sí mismo. Esta negación de la palabra tiene relación con el confinamiento del colonizado a la esfera de la aparición desnuda: sea como desecho o residuo, sea como ser vaciado de todo tenor, es aquél cuya vida, desprovista de toda significación que nos sea aquélla que le otorga el amo, sólo tiene valor, estrictamente hablando, por su aptitud para generar beneficio. El cuerpo del colonizado debe transformarse en su propia tumba. El «mandato» no sólo pretende causar perjuicio en el nombre de la «civilización». Mandar debe ir de la mano de la voluntad de humillar al indígena, de injuriarlo, de hacerlo sufrir. Al mismo tiempo, ese sufrimiento debe producir cierta satisfacción y, eventualmente, producir piedad o asco. A fin de cuentas, si es necesario privar al indígena de su propia vida, en lo posible esa muerte debería

llegar lo más cerca posible del fango.[288] Convertido en sombra errante, debe franquear su muerte sin cruzarla.

Por otra parte, el potentado colonial se esfuerza por crear un mundo propio a partir de los restos de mundo que ha encontrado en el lugar: «Para hacer desaparecer mejor los vestigios de la dominación enemiga, previamente habíamos tenido la precaución de lacerar o de quemar todos los documentos escritos, registros administrativos, piezas auténticas u otras, que habrían podido perpetuar las huellas de aquello que se había hecho antes de nosotros», cuenta Alexis de Tocqueville a propósito de la ocupación francesa de Argelia.[289] Y continúa: «La conquista constituyó una nueva era. Por temor a mezclar de una manera irracional el pasado con el presente, destruimos inclusive una gran cantidad de calles de Argel con el objetivo de reconstruirlas siguiendo nuestro propio método. Además, a las que dejamos subsistir las rebautizamos con nombres franceses».[290] El potentado quiere acomodar el mundo que encuentra de acuerdo con una lógica que le sea conveniente. Para llevar adelante esa operación, compromete una gran cantidad de afectos y de energía. Ya se trate de modificar los sistemas agrícolas, de tratar con el dinero y el valor, de transformar los modalidades habitacionales, de vestir al colonizado o de curar al indígena, es decir, de transformarlo en un nuevo «sujeto moral», el potentado no se avergüenza de sus fantasías. Por el contrario, apenas las disimula.[291] Por esa razón, el acto de colonizar tiene algo de dionisíaco, algo del orden de una gran efusión narcisista. La mezcla de voluptuosidad, frenesí y crueldad, de ebriedad y ensueño, es una de las dimensiones estructurales de la empresa colonial. Sólo puede entenderse a partir de esta forma de encantamiento que es, al mismo tiempo, agitación y tumulto. ¿O acaso el mundo colonial no posee la mayoría de

las características que Nietzsche le atribuye a la tragedia griega?: «Aquel fenómeno de que los dolores susciten placer, de que la alegría arranque al pecho sonidos atormentados», mientras que «en la alegría más alta resuenan el grito de espanto o el lamento nostálgico por una pérdida insustituible».[292]

4.2. El espejo enigmático

La raza está en la esencia misma de esta tragedia. En gran medida, la raza es una moneda icónica: aparece en medio del comercio de las miradas. Es una moneda que tiene la función de convertir aquello que se ve o aquello que se elige no ver en una especie o símbolo dentro de una economía general de los signos y de las imágenes que se intercambian, circulan, se les atribuyen o no valor, y que autorizan una serie de juicios y actitudes prácticas. Es posible afirmar que la raza es, a la vez, imagen, cuerpo y espejo enigmático en el contexto de una economía de sombras cuya característica particular es hacer de la vida en sí misma una realidad espectral. Fanon ya lo había comprendido cuando mostró cómo, junto a las estructuras de coerción que presiden el funcionamiento del mundo colonial, lo que constituye a la raza es, en primer lugar, cierta potencia de la mirada acompañada por una forma de voz y, eventualmente, de tacto. Si la mirada del colono me «fulmina» y me «inmoviliza», si su voz me «petrifica», es porque mi vida no posee el mismo peso que la suya, sostiene.[293] Al contar aquello que él denominaba «la experiencia vívida del negro», Fanon analiza los modos en que una manera específica de distribución de la mirada termina por crear su objeto mismo, por fijarlo y destruirlo o, inclusive, por restituirlo al mundo, pero bajo el signo de la desfiguración o, al menos, de un «otro yo», un yo-objeto o inclusive un ser escindido. En efecto, cierta

forma de la mirada posee el poder de bloquear la aparición del tercero y de impedir su inclusión en la esfera de lo humano: «Yo sólo quería ser un hombre entre otros hombres».[294] «Y resulta que me descubrí siendo un objeto en medio de otros objetos», escribe.[295] ¿Cómo es que, partiendo del deseo de ser una persona humana como las demás, se llega a tomar consciencia de que no se es más que lo que el otro ha hecho de uno, es decir, un objeto? «Y también nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte», continua Fanon.[296]

Finalmente, el litigio con respecto a la parte de humanidad del «tercero» es la materia misma del racismo colonial. El primer objeto que fija esta disputa es el cuerpo. En Fanon, la aparición del «tercero» en el campo del racismo se efectúa en primer lugar bajo la forma de un cuerpo. Alrededor de ese cuerpo «reina una atmósfera de incertidumbre».[297] Rápidamente, el cuerpo se transforma en peso, en el peso de una «maldición» que hace de ese mismo cuerpo el simulacro de la nada y de la precariedad. Antes incluso de hacer su aparición, ese cuerpo ya ha sido juzgado: «Creía tener que construirme un yo», pero «el blanco […] me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos».[298] Luego, el cuerpo es una forma aparentemente informe que provoca sorpresa, pánico y temor: «“¡Mira, *un negro*!” […] “Mamá, mira *ese negro*, tengo miedo!”». El negro no existe sino a través de su reconocimiento y su asignación en un laberinto de significaciones que lo superan: «Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros». Para que el negro sea visto e identificado como tal, un velo debe colocarse sobre su rostro y hacer de él un rostro del cual «toda humanidad se ha fugado».[299] Sin ese velo, no hay negro. El negro es una sombra en el seno de un comercio de miradas. Ese

comercio tiene una dimensión tenebrosa, casi funeraria, porque, para su funcionamiento, exige elisión y ceguera.

Ver no es lo mismo que mirar. Se puede mirar sin ver. Y no es seguro que aquello que se ve sea efectivamente lo que es. Mirar y ver tienen en común que ambos convocan al juicio y que aprisionan lo que se ve o a aquél que no se ve en inextricables redes de sentido. Es decir, son los haces de luz de una historia. En la distribución colonial de la mirada siempre existe, o bien un deseo de objetivación o anulación, o bien un deseo incestuoso,[300] o un deseo de posesión e, inclusive, de violación. Pero la mirada colonial tiene también por función ser el velo mismo que esconde esa verdad. El poder en la colonia consiste entonces, fundamentalmente, en poder ver o en poder no ver, en ser indiferente, en volver invisible aquello que no se tiene que ver. Y si es verdad que «el mundo es eso que vemos»,[301] entonces se puede decir que, en la colonia, el soberano es aquél que decide quién es visible y quién debe permanecer invisible.

Así pues, la raza no existe sino a través de «eso que no vemos». Más allá de «eso que no vemos» no existe raza alguna. El poder racial —el poder-ver-racial— se expresa en primer lugar en que aquél al que se decide no ver o escuchar, jamás podría existir o hablar por sí mismo. En última instancia, hay que hacerlo callar. Sea como sea, su palabra es indescifrable o, por lo menos, inarticulada. Es necesario que otro hable en su nombre y que tome su lugar para que aquello que él pretende decir tenga sentido pleno en la lengua. Tal como había mostrado muy bien Fanon y, antes que él, W. E. B. Dubois, aquél que es desposeído de la facultad de hablar por sí mismo está obligado a pensarse constantemente, si no como un «intruso», al menos como alguien condenado a aparecer en el campo social como un «problema».

La raza es también la expresión de un deseo de simplicidad y transparencia —el deseo de un mundo sin sorpresas, sin colgaduras, sin formas complejas—. Es la expresión de la resistencia a la multiplicidad. Es, finalmente, un acto de imaginación al mismo tiempo que un acto de desconocimiento. Todo esto junto es lo que se despliega a través de cálculos de potencia y de dominación en la medida en que la raza no excita sólo la pasión; también calienta la sangre y conduce a gestos monstruosos. Pero considerar a la raza una mera «apariencia» no es suficiente. No es sólo una ficción reguladora o un conjunto más o menos coherente de falsificaciones o de no-verdades. La fuerza de la raza deriva precisamente de que, en la consciencia racista, la apariencia es la verdadera realidad de las cosas. En otras palabras: aquí la apariencia no es lo contrario de la «realidad» sino que, como diría Nietzsche, «la apariencia es la realidad».[302]

Por último, el racismo colonial encuentra sus orígenes en aquello que Fanon denomina «inquietud sexual» o «envidia sexual». Si se pretende comprender psicoanalíticamente la situación racial vivida por las consciencias individuales, es necesario, afirma, «dar gran importancia a los fenómenos sexuales».[303] En concreto, el origen arcaico del racismo y la negrofobia (su objeto vacilante) es el miedo a la supuesta y alucinante potencia sexual del negro. Para la mayoría de los blancos, el negro representa el instinto sexual no educado. «El blanco que detesta al negro, se pregunta Fanon, ¿no obedece a un sentimiento de impotencia o de inferioridad sexual? Siendo el ideal la virilidad absoluta, frente al negro ¿no habría un fenómeno de disminución en relación al negro, este último percibido como un símbolo del pene? El linchamiento del negro ¿no sería una venganza sexual?».[304] Claro que este fenómeno no es exclusivamente colonial. En parte también el linchamiento de hombres

negros en el sur de Estados Unidos, durante la esclavitud y después de la proclamación de la emancipación (1862-1863), tiene su origen en el deseo de castrarlos. Angustiado por su propio potencial sexual, el blanco pobre racista y el plantador están aterrorizados por la idea de la «espada negra» de la que temen no sólo su supuesto volumen, sino también su esencia penetrante y agresiva. Por lo tanto, lo que se pretende a través del gesto obsceno del linchamiento es mantener la supuesta pureza de la mujer blanca relegando al negro al estado de su propia muerte. Se desea que éste contemple el oscurecimiento y la extinción de aquello que, en la fantasmagoría racista, se considera su «sol sublime», su *phallus*. El desgarramiento de su masculinidad debe pasar por la transformación en ruinas de sus riquezas viriles —es decir, la separación del negro de sus potencias vitales—. Como afirma Fanon, esto es así porque, en el contexto de esta configuración, el negro por sí mismo no existe. El negro es ante todo su miembro sexual.

Para Fanon, dotar al negro de una potencia sexual de la que carece forma parte de una lógica doble: la lógica de la neurosis y la lógica de la perversión. Ambas funcionan a la manera de un acto sadomasoquista. La alucinación especular en cuyo centro se halla el *phallus* negro pondría de manifiesto, en realidad, el trastorno incestuoso que anida en toda consciencia racista. Además, sería la manifestación de una nostalgia; la de «épocas extraordinarias de licencia sexual, de escenas orgiásticas, de violaciones no castigadas, de incestos no reprimidos».[305] Al proyectar sus fantasías sexuales en el negro, el racista se comporta como si el negro, cuyo imago él mismo construye, existiera realmente. En realidad, la alienación comienza justo cuando el negro, por su parte, reproduce fielmente este imago como si fuera no sólo verdadera, sino también como si él mismo fuera el autor. Sin lugar a dudas, el racismo

apunta, de modo simbólico, a la castración o, inclusive, a la aniquilación del pene, que es el símbolo de la virilidad. «Al negro se le ataca en su corporeidad», precisa Fanon. Paradójicamente, con ese gesto «ya no se percibe al negro, sino a un miembro: el *negro* se ha eclipsado. Se ha hecho miembro. Es un pene».[306]

4.3. Erótica de la mercancía

Paralelamente a esta parte maldita cuyo origen se halla en el terror, la colonización presenta otras dos características a las cuales Fanon les presta atención. La primera es *la violencia de la ignorancia* —esta «ignorancia profunda» de la que había dado cuenta en 1837 Alexis de Tocqueville en su *Carta sobre Argelia*—. Este último menciona naturalmente la ignorancia de las lenguas, de las «diferentes razas» que viven en la colonia, de la división de «tribus», de las costumbres, «del país en sí mismo, sus recursos, sus ríos, ciudades y climas».[307] Los franceses, señala, «ignoraban lo que era la aristocracia militar de los *spahis* y, en cuanto a los morabitos, tardaron mucho tiempo en saber si cuando se hablaba de ellos se hacía referencia a una tumba o a un hombre». Y concluye: «Los franceses no tenían conocimiento de todo esto y, a decir verdad, ni siquiera les interesaba aprender».[308] La idea era que la colonia era en primer lugar un campo de batalla. Y, sobre un campo de batalla, la victoria siempre es para el más fuerte y no para el más erudito.

Segunda característica: la colonización es una prodigiosa máquina productora de deseos y de fantasías. Pone en circulación un conjunto de bienes materiales y de recursos simbólicos tan codiciados por los colonizados como difíciles de conseguir; son causa de envidias y actúan como operadores de diferenciación (de prestigio, de estatus, de

jerarquía, inclusive de clase). Corrupción, terror, encantamiento y estupefacción constituyen los recursos que el potentado administra y organiza. La administración del terror y la gestión de la corrupción pasan por cierta modulación de lo verdadero y de lo falso, por cierto racionamiento de las prebendas y gratificaciones, por la producción de cosas a veces emotivas, a veces cautivantes, siempre espectaculares, que el colonizado, estupefacto, difícilmente olvida.[309] Desde este punto de vista, la dominación colonial requiere una enorme inversión en los afectos, necesita de ceremonias y de todo un gasto emocional al que el análisis ha prestado, hasta el momento, poca atención.

Esta economía emocional debe involucrar todo aquello que lleva la marca de la vida y de la muerte, de la abundancia y de la plenitud, es decir, de la riqueza. El deseo de riqueza debe abrirse camino en el cuerpo entero del colonizado y vivir hasta en el más mínimo recoveco de su psiquis. «El país de los cabilios nos es vedado, pero el alma de los cabilios se nos abre y no se nos hace imposible penetrar en ella», observaba a este respecto el mismo Tocqueville. La razón, sugería él, es que «la gran pasión de los habitantes de Cabilia es el amor por los goces materiales; es por ahí por donde podemos y debemos apoderárnosla».[310] Con respecto a los árabes, afirmaba que la ambición personal y la codicia poseían una mayor potencia en sus corazones. A sus ojos, existían dos medios de domeñarlos: o bien se halagaba su ambición, se sacaba provecho de su pasión para hacerlos enfrentar unos con otros y, a la vez, se los mantenía en relación de dependencia con el poder colonial por medio de la distribución de dinero y comodidades; o bien se los despreciaba y se los abatía por medio de la guerra.[311] El potentado busca entonces empujar al indígena no a renunciar a las cosas y los deseos a los cuales está atado, sino a completarlos con nuevos ídolos,

con la ley de nuevas mercancías, con el precio de nuevos valores, con un nuevo orden de verdad.

En consecuencia, el dispositivo fantasmático del potentado descansa en dos pivotes. El primero es la regulación de las necesidades. El segundo, la de los flujos de deseo. Entre ambos se halla la mercancía, en particular las formas de mercancía que el colonizado admira y de las cuales querría gozar. En los dos casos, la mercancía está sumida a un triple uso simbólico, psíquico e instrumental. Pero, sobre todo en el contexto colonial, tiene las características de un lugar imaginario. Es un nudo absolutamente esencial de cualquier operación colonial, un espejo resplandeciente en cuya superficie confluyen y se reflejan la vida, el trabajo y el lenguaje. Según los contextos, goza de funciones ya sea sedativas, ya sea epilépticas. Así, el potentado hace brillar en el colonizado la posibilidad de una abundancia sin límites de objetos y de bienes. La piedra angular del dispositivo fantasmático del potentado es la idea de que *no hay ningún límite para la riqueza y la propiedad y, en consecuencia, para el deseo.* Esta idea de un *imaginario sin lo simbólico* constituye el «pequeño secreto» de la colonia y explica, además, la potencia inmaterial del potentado colonial. Por otra parte, no hay que descartar que el éxito de este «imaginario sin lo simbólico» se explique por los profundos ecos y puntos de anclaje en la historia y en las categorías simbólicas autóctonas.

Por ejemplo, se sabe que durante los primeros contactos entre los mercaderes europeos y las sociedades atlánticas, el poder que tenían los bienes de origen europeo para fijar y estructurar el flujo del deseo prevalecía ampliamente —al menos entre los africanos— sobre la idea de ganancia en sí misma. El misterio que por lo general rodea al valor de los objetos se manifestaba en consecuencia en la manera en que los

africanos intercambiaban, a cambio de oro y marfil, productos aparentemente fútiles y sin valor económico real. Pero, una vez que fueron integrados en las redes locales de significación, en las cuales sus portadores los investían de amplios poderes, estos objetos de pacotilla aparentemente sin valor económico adquirían de pronto un valor social, simbólico —incluso estético— considerable. Es sabido, también, la admiración que provocaron, entre los africanos, las armas europeas; o la fascinación que la tecnología occidental ejerció sobre sus espíritus (comenzando por las embarcaciones, mástiles y velas, los ojos de buey del casco, el compás y los mapas), o incluso el terror que provocaron los instrumentos de vigilancia. El mundo material y el de los objetos con los cuales entraron en contacto fueron considerados como vehículos de causalidad, a la manera de los fetiches antiguos. Que los objetos de importación tuvieran tal efecto en el imaginario autóctono se explica, en parte, por el hecho de que el culto de los «fetiches» era, en sentido estricto, un culto materialista. Y sean objetos religiosos o sagrados, objetos eróticos o estéticos, objetos de valor comercial, objetos técnicos o con función de talismán, todo era susceptible de encontrar un lugar en la economía del encantamiento y de la fascinación. La existencia de un culto a los fetiches de esencia propiamente materialista y ceremonial (amuletos, collares, pendientes, adornos de diamantes, ornamentos y otras figuras) constituía el sustrato cultural a partir del cual la ideología mercantil se desarrolló a la vez como poder sobre la vida (necromancia, invocación de espíritus, brujería) y figura de la abundancia. Por otra parte, numerosos viajeros de la época no dudaban en afirmar que la religión del fetiche y el orden social africanos descansaban enteramente en el principio del interés.[312]

Es lo que ocurre con las categorías del exceso y el desdoblamiento. O

con la existencia de figuras monstruosas y de criaturas ambivalentes que, habiendo asimilado al fetiche, se transforman en amos temibles de las fuerzas de la noche y de las sombras capaces, por ende, de conquistar el mundo. También es lo que ocurre con los jefes que un día beben cerveza en la cavidad craneana de uno de sus predecesores o enemigos, y al día siguiente caen muertos simbólicamente por medio de una víctima humana sustitutiva. Son los mismos que, liberados de cualquier atadura clánica, afirman su potencia viril teniendo relaciones sexuales con una hermana, tomando por esposa a una sobrina nieta de su propio grupo familiar matrilineal o se transforman simplemente en leopardos. Que no haya casi límite para el deseo se explica igualmente por la distribución de diversas categorías de espíritus que responden, cada una, a la lógica de la yuxtaposición, de la permutación y de la multiplicidad. Es necesario, señala Luc de Heusch, «reunir en la misma estructura simbólica el conjunto de estas características más o menos desarrolladas según cada caso en particular: el incesto real, la antropofagia, la asimilación del rey con un brujo, las prohibiciones que rodean a su persona y, por último, el regicidio». Todos estos elementos «definen una formidable potencia mágica que abole la frontera entre la cultura —cuyo jefe se separa en el momento de la sacralización— y la naturaleza que él inviste soberanamente».[313] Así ocurre con los objetos encantados a los cuales se confiere una potencia peligrosa y que funcionan, al hacerlo, en el mismo registro que la parte maldita de la realeza en sí misma, puesto que su secreto es el de participar de la resurrección de las cosas.

Por otra parte, existe una parte maldita que es constitutiva de la historia de las relaciones entre África y la mercancía. Esta historia adquiere forma durante la época de la trata atlántica. Gracias a la trata

de esclavos, la relación de los africanos con la mercancía se estructura rápidamente alrededor del tríptico formado por el deseo de consumo, la muerte y la genitalidad. En muchos aspectos, la economía política de la trata de esclavos fue una economía esencialmente libidinal. Su carácter particular era que su centro de gravedad, inclusive su motor principal era, por un lado, el deseo de consumo y, por otro, el deseo de gasto absoluto e incondicional. Este deseo mantenía por su parte una relación estrecha con los procedimientos de la reproducción sexual. Estaba revestida desde muy temprano con los aspectos de una corrupción que ni siquiera la perspectiva autodestructiva (la venta de parientes próximos y la disolución del lazo social) conseguía restringir. A decir verdad, se puede decir que esta economía hizo de la autodestrucción y del derroche los indicadores últimos de la productividad. Durante la trata de esclavos, el consumo de mercancías europeas a cambio del consumo de la gente de la propia raza por los mercaderes africanos de esclavos, se convirtió en el medio por el cual estos últimos sublimaban el deseo de muerte intrínseco a cualquier poder. En efecto, en ese entonces el poder tenía una relación con la mercancía que no era sólo objetual, sino también erótica. En este contexto, el goce era el equivalente de la licencia absoluta. Se consideraba poder a todo aquello que suponía una práctica de la transgresión —pero una práctica que se pretendía, al mismo tiempo, estética—.

En cuanto a la dominación, consistía menos en explotar el trabajo de aquéllos a quienes se había sometido, que en transformarlos en objetos como tantos otros en el contexto de una economía general del gasto y las sensaciones cuya mercancía era la mediación. De buenas a primeras, consumir era la marca de un poder que no cejaba en sus deseos aun cuando éstos lo arrastraran a una colisión con el amo absoluto: la

muerte. Los seres humanos, sujetos del potentado o prisioneros de guerra, podían ser convertidos en objetos/mercancías que se vendían a los negreros. Su valor se medía de acuerdo con el valor de las mercancías que el potentado adquiría a cambio de la venta de seres humanos. La conversión de los seres humanos en mercancías podía involucrar incluso a los miembros de una familia cercana o lejana del potentado. Los objetos recibidos a cambio eran rápidamente investidos de un doble cálculo: el cálculo de la dominación —en la medida en que el comercio de esclavos servía para sentar las bases del poder político— y el cálculo de los goces (fumar tabaco, complacerse, beber ron y otros alcoholes, comer, vestirse, copular, acumular mujeres, niños y dependientes…). De modo que hay en la historia africana una figura de la mercancía que tiene como significante principal el «pariente vendido o liberado a la muerte» a cambio de la mercancía. Este agujero en la estructura del sujeto es lo que se entiende por el término deseo.

El instinto de goce al cual estaban sometidas las élites africanas de la época se adosaba, por último, a un conjunto de repertorios simbólicos fuertemente anclados en las maneras de pensar, de actuar y de vivir de las sociedades que estas mismas élites dominaban —una metafísica de la vida—. Uno de los pilares de esta metafísica de la vida era el estado de comunión entre el ser humano, por un lado, y los objetos, la naturaleza y las fuerzas invisibles, por el otro. El otro pilar era la creencia en una división del mundo que separaba lo visible de lo oculto. Esta división concedía la supremacía al universo invisible, origen secreto de toda soberanía, y hacía de la persona humana el juguete de realidades que la superaban. Esta ausencia de autonomía individual hallaba expresión en una economía de la subordinación cuyas formas variaban sin cesar. Pero la subordinación funcionaba igualmente a la

manera de una deuda de protección. Por otra parte, en el momento de la trata atlántica, se trataba en primer lugar de un sometimiento en el presente. En la mayoría de los casos, tiempo y valor se concebían como contenidos instantáneos que se agotaban, también, en el instante. Como nada era seguro y como, al mismo tiempo, todo era posible, se tomaban los mismos riesgos con las mercancías que los que se corrían con el cuerpo, el poder y la vida. El tiempo en sí mismo y la muerte se reducían a un inmenso juego de azar.

Por un lado, se impuso entonces una consciencia aguda de la volatilidad y la frivolidad de la riqueza. Por otro, ganó primacía una concepción instantaneista del tiempo y el valor. Aparecían luego, como se ha señalado más arriba, el sometimiento de personas por medio de los fetiches; el de las mujeres por los hombres, el de los niños por los padres y, fundamentalmente, el sometimiento de todos por los ancestros. En consecuencia, se establecía la supremacía del poder de la muerte sobre el de la vida. Por su parte, esta última estaba fundada en un postulado fusional que involucraba tanto a la relación con las cosas como con la familia. Todo esto explica, más de lo que se ha creído, la forma que adoptaron las tiranías africanas de la época o, inclusive, las formas de expresión de la violencia social: tangibilidad, tactilidad y palpabilidad. Por otra parte, la relación con los bienes de consumo y con los bienes de servicio (mujeres, hijos, aliados incluidos) era una declinación del modelo de la penetración de la mercancía en el alma del sujeto. Como en el sistema de los «ancestros», la relación con la gente se reducía a un bloque de deudas. Inclusive la violencia social se erigía a partir de la relación acreedor-deudor.

En gran medida, la colonización no hizo más que reforzar estos dispositivos. Una gran parte del avasallamiento de los africanos durante

la colonización tiene lugar gracias a la mediación de los bienes. La inversión libidinal en bienes y objetos es tan intensa como infrecuentes son esos mismos objetos y bienes. Como ocurría durante la época de la trata, el deseo de bienes es conducido si no por la muerte, al menos por alguna de las figuras del servilismo. En consecuencia, al igual que la trata atlántica, la colonización marca la entrada de los africanos en una nueva era caracterizada por la carrera desenfrenada por el deseo y el goce —deseo sin responsabilidad y goce como mentalidad—.[314] Aquí, la materia primera del goce es el placer del sentido. La trata de esclavos en particular constituye un momento de extrema exuberancia durante el cual la equivalencia entre los objetos y los seres humanos es casi total. Unos y otros son reducidos al estado de signos. La relación con los objetos es de consumo inmediato, de placer en estado bruto. El colonizado, como previamente el comerciante de esclavos, se ve fascinado y es capturado por el ídolo detrás del espejo, por el carácter visible de la imagen especular que constituyen los tejidos y las taparrabos, el ron, los fusiles y las herramientas, las rutas, los monumentos, las vías del tren, los puentes y los hospitales.

Sin embargo, para poder adquirir estos bienes desconocidos debe ubicarse en una posición de plena servidumbre en relación con el potentado. Debe inscribirse en una relación de deuda: la deuda de dependencia que mantiene con su amo. Al mismo tiempo, está obligado a someterse a una supuesta pedagogía cuyo objetivo es inculcarle las pasiones de la venalidad, de la vanidad y de la codicia; pulsiones innatas al mismo tiempo que cultivadas deliberadamente. Vanidad, venalidad y codicia constituyen las tres manifestaciones privilegiadas de esta posición de servidumbre frente al amo y al culto del potentado. En consecuencia, un prolongado rodeo se vuelve necesario para gozar de

estos bienes novedosos o de la promesa de ciudadanía. La posibilidad de la satisfacción efectiva de deseos desconocidos es continuamente aplazada. Éste es el motivo por el cual la colonia esconde constantemente una dimensión neurótica y una dimensión lúdica de características azarosas; una radical ambivalencia que la crítica reciente no ha cesado de señalar. ¿Acaso la colonia no aviva en el colonizado un mundo de sueños que, muy pronto, puede transformarse en pesadilla? Esta dialéctica del sueño que, en todo momento, puede virar en pesadilla es una de las fuerzas motrices del potentado, pero también su talón de Aquiles. En muchos aspectos, los nacionalismos africanos son el producto del conflicto entre esos sueños y la frustración nacida de la imposibilidad de satisfacerlos realmente.

Si existe un pequeño secreto de la colonia, es sin lugar a dudas *el sometimiento del indígena por su deseo*. Al fin y al cabo, en la escena colonial este sometimiento por el deseo conduce al colonizado «fuera de sí», engañado por la vana quimera de la imagen y el sortilegio. Dejándose arrastrar, el colonizado penetra en otro ser y comienza a vivir su trabajo, su lenguaje y su vida como un proceso de brujería y travestimiento. Es a causa de esta experiencia de brujería y de «extrañamiento» (*estrangement*) que la experiencia colonial fue, en un comienzo, un acopio de fantasías eróticas. Puso en marcha deseos que los colonos y los colonizados se vieron a menudo obligados a ocultarse ante sí mismos; deseos que, por esa misma razón, fueron reprimidos y alojados en el inconsciente. Por eso, teniendo en cuenta toda esta situación, la memoria colonial en el texto negro adopta necesariamente dos formas. La primera consiste en inscribir la colonia en una mitología del endeudamiento que hace hincapié en las pérdidas que África habría sufrido después de este encuentro provocado. Esta deuda tendría una

dimensión doble. Por un lado, sería una deuda de procreación y, por otro, sería una deuda de hospitalidad. En ambos casos, el discurso de la pérdida y de la deuda tiene como objetivo producir efectos de culpabilidad. El mundo africano nacido de la colonia sería un mundo de la pérdida y esa pérdida habría sido ocasionada por un crimen. El responsable de ese crimen no sólo estaría en situación de culpabilidad, sino en deuda hacia aquellos cuyos derechos naturales habría violado.

Por otra parte, la memoria de la colonia adopta el aspecto de un trabajo psíquico cuyo fin último es la cura. Se parte del principio de que, en general, la cura consiste en remontar al nivel de la consciencia dos tipos de secretos que Freud evoca en su *Lo ominoso*: los secretos que el sujeto conoce pero se esfuerza por ocultar y aquellos que no conoce porque no se presentan directamente en la consciencia. En realidad, en el (con)texto negro, estos dos tipos de secretos constituyen uno solo. La confesión que el texto negro se niega a hacer es que el enigma de «ausencia en vacío» del deseo es la razón principal de la pérdida del nombre propio. Es este enigma el que explica la «abertura del vacío» (Lacan) del que tratan las escrituras africanas de sí. Es ella la que notifica y ratifica la pérdida. En esas condiciones, una práctica auténtica de la cura consistiría en liberarse de ese pequeño secreto a través del reconocimiento una vez por todas del «otro en sí», asumiendo este «rodeo por la alteridad» como fundamento de un nuevo saber sobre sí —un saber necesariamente dividido, un saber de la separación y su representación—. Que, en los procesos de constitución del sujeto, un peso psíquico tan gigantesco continúe siendo atribuido a la colonia es, hablando estrictamente, una consecuencia de la resistencia a la confesión: el sometimiento de los negros al deseo; el hecho de que se hayan dejado tomar por tontos, que hayan sido seducidos y engañados

por esta «burda trampa de la maquinación imaginaria»[315] que fue la mercancía.

4.4. El tiempo negro

Tal como se acaba de señalar, los negros recuerdan al potentado colonial como si fuera una angustia original. Al mismo tiempo, se niegan a confesar que llevaron a cabo una inversión inconsciente en la colonia en cuanto que máquina de producción de deseo. Sin duda, todo eso se explica a través de la manera en que los negros operan sobre la crítica del tiempo. Ahora bien, ¿qué es el tiempo y qué se debe entender por esta categoría? Merleau-Ponty habla de ella como de lo que se encuentra, inevitablemente, en el camino que conduce a la subjetividad.[316] Además, afirma que el tiempo es «el carácter más general de los hechos psíquicos». En esta afirmación hay que comprender dos cosas. Por un lado, que entre el tiempo y la subjetividad existe una relación íntima, hecha de una serie de eventos psíquicos. Por otro lado, que el tiempo y el sujeto se comunican desde adentro y que, en consecuencia, analizar el tiempo supone tener acceso a la estructura concreta e íntima de la subjetividad. Lo que Merleau-Ponty afirma sobre el tiempo podría extenderse a la memoria y al recuerdo hasta tal punto que memoria y recuerdo constituyen dos de las maneras fundamentales que adopta la presencia del pasado (sus huellas, sus restos y fragmentos) en la consciencia, independientemente de si esta última es consciencia racional o conciencia onírica, imaginaria. Así, por un lado, las observaciones que siguen apuntan a mostrar cómo, partiendo del archivo literario, se pueden explicar las razones del rechazo de la confesión evocada antes. Por otro lado, tienen por objetivo indicar los parámetros cognitivos y expresivos a partir de los cuales se efectúa la crítica negra

del tiempo y se elabora, de manera general, la memoria colonial y, por lo tanto, la del potentado.

Que, entre los negros, los lenguajes del recuerdo dependen en gran medida de la crítica que se hace del tiempo, es una evidencia que el texto literario se empeña en demostrar. En la novela negra, todo parece indicar que el tiempo no es un proceso que podría grabarse simplemente bajo la forma de una «sucesión de ahoras». En otras palabras: no existe el tiempo en sí. El tiempo nace de la relación contingente, ambigua y contradictoria que el sujeto mantiene con las cosas, con el mundo, inclusive con el cuerpo y sus dobles. Como indica por otra parte Merleau-Ponty, el tiempo —pero se puede decir lo mismo del recuerdo— nace de cierta mirada que yo poso sobre mí, sobre el otro, sobre el mundo y sobre lo invisible. Surge de cierta presencia en todas estas realidades en conjunto. Y si hay otra cosa que la novela negra muestra perfectamente, es que el tiempo siempre mantiene una relación con sus dobles. Ser partícipe del tiempo, supone siempre, aunque sea parcialmente, dejar de saber a qué atenerse en cuanto al yo propio. Es experimentar la «duplicación, división, permutación del yo».[317] Tanto en Amos Tutuola, Sony Labou Tansi, Dambudzo Marechera, Yvonne Vera o, incluso, en Yambo Ouologuem, la experiencia del tiempo se hace a través de la escucha de sensaciones (ver, escuchar, tocar, sentir, degustar).

En efecto, la memoria y el recuerdo ponen en juego toda una estructura de órganos, todo un sistema nervioso, una economía de las emociones en el centro de las cuales se hallan necesariamente el cuerpo y todo lo que lo excede. La novela muestra también cómo el recuerdo puede efectuarse a través de la danza y la música, o incluso a través del juego de máscaras, el trance y la posesión.[318] En consecuencia, en un

momento dado toda memoria encuentra su expresión en el universo sensible, en el universo de la imaginación y de la multiplicidad. Así, en varios países africanos confrontados al drama de la guerra, el recuerdo de la muerte se escribe directamente en el cuerpo herido o mutilado del sobreviviente. A partir de ese cuerpo y de sus dolencias, se reconstruye la memoria del acontecimiento. En consecuencia, al acoplar la imaginación y la memoria se enriquece precisamente nuestro conocimiento, tanto su semántica como su pragmática.

Así, la crítica del tiempo tal como se desarrolla en la ficción negra contemporánea nos enseña también que el tiempo siempre es aleatorio y provisorio. Cambia indefinidamente y sus formas siempre son inciertas. En consecuencia, representa una región heterogénea, irregular y fragmentada de la experiencia humana. De ese modo, la relación del sujeto con el tiempo es una relación que apunta siempre, si no a esquivar el pasado y el futuro, al menos a redimirlos y subsumirlos.[319] Esto no significa, sin embargo, que la distancia entre el antes y el después, el pasado y el futuro, no exista en absoluto. El presente, en cuanto que presente, remite al pasado y al futuro al mismo tiempo. De forma más radical, se podría afirmar que pretende abolirlos. De ahí el predominio, en la escritura de novelas, de un tiempo que podría llamarse paradójico, puesto que no es plenamente un tiempo presente, pero tampoco está totalmente escindido del pasado y del futuro.[320] Es un tiempo con una duración diferencial, regido por dos leyes: el desfase temporal y la simultaneidad (coexistencia de acontecimientos). Es por eso que el negro siempre habla en plural del tiempo o de los flujos temporales. La escritura novelesca se preocupa por describir los procesos de transmutación del tiempo, inclusive del apilamiento del tiempo.[321]

Por otra parte, memoria y recuerdo no tienen sentido más que con

relación a la idea según la cual el tiempo es, en realidad, una suerte de *antecámara de lo real y de la muerte*.[322] En esta antecámara yacen cosas inéditas, inesperadas o, de forma más radical inclusive, «posibilidades ocultas», toda suerte de potencialidades a la vez creativas y destructivas; un mundo invisible y oculto que constituye la verdadera cara de lo real y sin el cual no puede existir redención con respecto a ese mismo real.[323] A lo largo de esta superficie se produce el paso de lo real a lo fantasmático, del reverso al derecho, la transformación de uno en otro.[324] En estas condiciones, recordar es ante todo redistribuir la diferencia y producir el desdoblamiento precisamente porque siempre existe un *desfase temporal* esencial entre las diferentes unidades del tiempo y el acontecimiento.[325]

Como contrapartida, el acontecimiento no sobreviene así como así. Todavía es necesario poder descifrarlo y expresarlo —de ahí la importancia de los procedimientos adivinatorios—.[326] Sin embargo, ¿cómo expresar un «acontecimiento» si no es, de manera general, a través de una asociación de palabras e imágenes en la que unas palabras funcionan como formas vacías que se llenan con imágenes, y otras sólo deben su existencia a su condición de vehículos de signos que, sin embargo, no se agotan en esas palabras? En consecuencia, el recuerdo no existe más que en el punto donde se encuentran un acontecimiento, palabras, signos e imágenes. Este punto de encuentro puede luego desembocar en una serie de rituales. Este carácter cuasi indisociable de las palabras, de los signos y de las imágenes, no sólo permite expresar el acontecimiento, sino, de forma más radical, manifestarlo como si fuera una epifanía.[327] En los procedimientos del recuerdo en cuanto que práctica de la cura, las imágenes pueden variar, ser sustituidas unas por otras. En este proceso, se establece un vínculo sumamente complejo

entre el sentido/significación y la designación o, incluso, lo que acabo de denominar la manifestación. En cuanto al sujeto que recuerda, es por principio un sujeto puesto en tela de juicio. Esta constatación resulta de un acontecimiento inaugural, la pérdida aparente del nombre propio. Esta pérdida se vuelve más traumática cuando va acompañada de una profunda inestabilidad del saber, de una destrucción del sentido común, de una incertidumbre radical con respecto al yo, al tiempo, al mundo, al lenguaje. Este estado de incertidumbre radical constituye la estructura objetiva del acontecimiento en sí mismo, pero también de la narración, del relato que se hace de ella. Posibilita cualquier empresa de asignación de identidades fijas. Esto es en parte lo que explica el vínculo estrecho que la novela negra establece entre la pérdida del nombre propio (la destrucción de la medida) y el devenir-loco, es decir, la apertura de una vida convulsiva, inclusive el suicidio.[328]

En este contexto, recordar consiste cada vez en superar los límites de aquello que se puede expresar en el seno de un lenguaje.[329] De ahí que se recurra simultáneamente a varios lenguajes del tiempo y del cuerpo, en la medida en que, como por ejemplo ocurre en el caso de Amos Tutuola, cada cuerpo penetra siempre en otro y coexiste con él en todas sus partes o, por lo menos, en sus partes esenciales.[330] En consecuencia, se está frente a una manera del recuerdo que se despliega en forma de tartamudeo cuando se trata de decir quién se es o qué pasó. El mismo tipo de procedimiento está a la orden del día cuando se trata de evocar al potentado postcolonial; esa espléndida manifestación de un tiempo sin pasado ni futuro o, incluso, de un pasado venido a menos que nunca se ha dejado de querer resucitar, pero cuyo sentido sólo aparece bajo la forma de la fisura y la disipación.[331]

En este sentido, se puede tomar como ejemplo el primer capítulo de

La Polka de Kossi Efoui.[332] La novela comienza con el relato del narrador sentado, con la vista puesta en una calle inmóvil. Incluso antes de conocer el nombre del sujeto de la narración sus sentidos son convocados, la vista en este caso. Pero la vista de qué si no de un montón de escombros, de «trozos de pared caídos con puertas y ventanas y sus armazones derruidos por el fuego».[333] Con esos objetos, se pretende dar cuenta de la ruina: del tiempo de la ruina y la destrucción. En consecuencia, el tiempo se revela aquí en primer lugar por su capacidad de dejar las huellas de un acontecimiento primordial —un acontecimiento destructor del cual uno de los significantes principales es el fuego—. El tiempo se vive, se ve y se lee en el paisaje. Antes que el recuerdo, está la vista. Recordar es, literalmente, ver la huella que dejaron físicamente los acontecimientos del pasado en el cuerpo de un lugar. Con todo, no existe cuerpo de un lugar que no esté, de alguna manera, en conexión con el cuerpo humano. La vida misma debe «tomar cuerpo» para ser reconocida como real. Del cuerpo humano, el novelista presta especial atención al rostro y a sus rasgos. Sostiene que fueron redibujados «por algo brutalmente inmerso en la mirada».[334] Y, con mucho cuidado, menciona en un mismo movimiento cuerpos y rostros de mujeres, hombres y animales inmovilizados idénticamente a través de eso cuya irrupción en la vida se efectúa bajo la forma de la brutalidad. En consecuencia, se atenúa la distinción entre las especies y los géneros. En adelante, una comunidad de apariencias, una semejanza une a unos con otros. Incluso el rostro mismo mantiene una relación estrecha con la máscara: «Hombres y animales comparten la misma cara, la misma máscara de estupefacción».[335]

Suele decirse que la vista viene antes que el nombre, pero en los hechos la vista y el nombre se responden en eco. El nombre reaviva la

mirada y viceversa. Uno no puede existir sin la otra y ambos remiten a la voz, al gesto y, finalmente, a la vida misma. Súbitamente, el tiempo de las ruinas es, según el novelista, el momento en el que «los gestos vitales dejan de ser seguidos por la mirada».[336] En ese momento, los cuerpos se anquilosan y la voz, su timbre y su ritmo pasan por todos los estados. A veces tiembla, otras veces se hace rocosa. Y en otros instantes también se vuelve «asmática». Entonces, es posible adivinar «al cabo de un tiempo que cada palabra [emitida por la voz] es una falsa salida» puesto que, en adelante, la voz es «archivada» y cortada al medio.[337] En la medida en que la palabra ignora «cómo atrapar o asir el tiempo presente», el tiempo deja de estar bajo control y se escapa a través del «movimiento de báscula entre el antes, el después y el retorno»; se sitúa así «fuera de las palabras de la vida».[338] Y se podría agregar que tal puesta del tiempo fuera de las palabras de la vida constituye el acontecimiento.

A fin de cuentas, se puede decir que *La Polka* es una novela que hace del cuerpo el lugar de memoria por excelencia. A veces, el cuerpo parece no pertenecer a nadie en particular, sino a lo que se podría denominar la *cantidad*. Así, en el bar, en horas nocturnas, cuando se llega para corromperse en el anonimato del alcohol y de las chicas de compañía: «Las chicas van y vienen y dan vueltas entre amigo y amigo, ¿a quién el turno, a cuánto el trasero?».[339] En el calor de los cuerpos y el aire asfixiante «están los que tantean […], los que pellizcan […] los marinos que dan una bofetada y también los que se contentan con mirar». Y está, sobre todo, el cuerpo de la mujer: «Ellas saben dosificar la energía de sus cuerpos. La sonrisa primero, luego el acomodamiento del busto […]. Luego todo vuelve a comenzar por la sonrisa, una mirada se enciende —¿a cuánto el trasero?— Apenas encendida, la mirada baja

hacia las caderas. La mujer apaga su sonrisa y hace jugar las piernas». Y, como si todo se jugara allí, se produce la copulación generalizada.[340]

En *La Polka*, el cuerpo está destinado al disfraz y al adorno. Estos últimos son los que le otorgan el brillo: coronas de flores, sombreros gigantes con moños, decoraciones de todo tipo, collares de perlas alrededor de los cuellos desnudos de las chicas, campanillas doradas alrededor de los tobillos de músicos danzantes. Con todo, este ceremonial nunca deja de evocar a la muerte. Sobre el carro fúnebre adornado con nervaduras de palmeras entretejidas, se ubica «inmóvil, un muerto vivo todo vestido de blanco». Es la mascota de un carnaval.[341] Sin embargo, un riesgo pesa siempre sobre el cuerpo de la multitud: el de ser reducido a cuerpos «descarnados, trastabillantes, a los cuales ya no conviene ningún otro ropaje».[342] Y más grave aún es el riesgo de estar condenado a salir del tiempo y de sí mismo:

> Hemos pasado la noche luchando contra los órganos en desbandada de nuestros cuerpos. El estómago reventado que deja un vacío allí donde antes tuvimos hambre y sed, la lengua se vuelve hasta la glotis, los brazos colgantes y los hombros que caen literalmente y los ojos en la espalda. La boca se abre con brusquedad, se mantiene abierta, sin gritos pero a la espera de un eructo, de un súbito ascenso de las vísceras o de una salida brutal, hueso tras hueso, a lo largo de todo el esqueleto. Hueso tras hueso: los largos, los cortos, los planos, los que se adivinan falsamente redondeados y rugosos, una retahíla de vértebras que se precipitan por esta boca abierta hasta que la piel fláccida se hunda, se dé vuelta y se distienda. Un cuerpo en suspenso, en instancia de caída, en alerta de epilepsia.[343]

En *La Polka*, este gigantesco temblor del cuerpo se vincula con la muerte y la desaparición, es decir, con la cuestión del sepulcro. Para Kossi Efoui, el problema es que la muerte no es necesariamente productora de recuerdos. Y, por otra parte, «estos semblantes de

muertos que tenemos ¿cómo podrían servir para fabricar el recuerdo? Ante cada desaparición se encoje la memoria de los nombres, como si todas esas vidas fueran casos cerrados».[344] Por consiguiente, «la máscara de estupefacción se produce cuando todo se retracta y no queda más que el rumiar de una última imagen que busca su lugar entre el antes y el después».[345] También puede ocurrir que el tiempo se rebele, que se niegue a agotarse y, en cambio, se disponga a tenderle trampas a la gente.

4.5. Cuerpos, estatuas, efigies

Precisamente, esta función de trampa es la que cumplen las estatuas, efigies y monumentos coloniales. Más allá de sus variedades, todas ellas remiten a tres nombres. En primer lugar y hablando con propiedad, se trata de objetos hechos de todo tipo de materiales: mármol, granito, bronce, acero y así sucesivamente. En cuanto que objetos, constituyen bloques inertes instalados allí y aparentemente mudos. Además, la mayoría de estos objetos presentan la forma de un cuerpo humano o de una bestia (por ejemplo, el caballo que monta un conquistador). Representan muertos. En ellos, la muerte se convierte en una cosa trabajada. Por último, estos muertos han sido, en un momento dado de sus vidas, sujetos. Las estatuas buscan preservar esta cualidad de sujetos. No hay estatua sin esta fusión entre la objetualidad, la subjetividad y la mortalidad. Por otra parte, no hay estatua colonial que no remita a cierto modo de recuperación del tiempo. Casi sin excepción, las estatuas y efigies coloniales dan cuenta de esta genealogía muda en donde el sujeto se adelanta a la muerte y ésta, a su vez, se adelanta al objeto mismo que, supuestamente, ocupa el lugar de sujeto y de muerto al mismo tiempo.

Junto a las estatuas propiamente dichas existen otros objetos, monumentos e infraestructuras: las estaciones de trenes, los palacios de gobierno coloniales, los puentes, los campos militares y fortalezas. En el imperio colonial francés, la mayoría de estas construcciones datan de los siglos XIX y XX. En el plano puramente estético, se trata de una época durante la cual, más allá de sus apariencias seculares, la misión del arte continúa concibiéndose bajo una modalidad pararreligiosa. Se cree que el arte debe curar a Occidente de su memoria desgraciada y de sus miedos de última hora.[346] Al hacer esto, el arte pasa a formar parte de un relato heroico y, por ello, debe convocar las potencias dormidas reformulando, a su manera, un tipo de fiesta y de espectáculo. En el contexto colonial, esta fiesta adopta un giro salvaje. Las construcciones y otras infraestructuras (palacios, museos, puentes, monumentos y otros) no sólo forman parte de los nuevos fetiches. Para su creación, a menudo se deben profanar sepulturas. Deben exponerse los cráneos de reyes muertos a la vista de todo el mundo. Lo mismo ocurre con sus ataúdes, que deben ser desmontados. Es necesario apoderarse de todos los objetos que acompañan a los cuerpos (bisutería, piastras, cadenas y así sucesivamente) antes de que los museos estén en condiciones de recibir finalmente los objetos funerarios arrancados a las sepulturas.[347] El desenterramiento de los muertos tiene por función inducir el trance en los colonizados, obligados como están, de ahora en adelante, a celebrar un «sacrificio sin dioses ni ancestros». En este contexto, la economía simbólica de la colonia se convierte en una gran economía del don sin esperar nada a cambio. Alrededor de estas obras e infraestructuras tiene lugar una suerte de intercambio que remite a la pérdida suntuaria. Objetos considerados como no-intercambiables (puentes, museos, palacios, infraestructuras) son cedidos a los indígenas por una autoridad

brutal durante fiestas salvajes en que se entrelazan el cuerpo y la materia.

Se trata de las múltiples significaciones de las estatuas y los monumentos coloniales que ocupaban el primer plano de las plazas públicas africanas, aún mucho tiempo después de la proclamación de las independencias. Por ello, es importante vincularlas con los modos del poder y la dominación. Estos *restos* del potentado son los signos de la lucha física y simbólica que esta forma de poder fue obligada a llevar adelante en contra del colonizado. Se sabe que, para que dure en el tiempo, toda dominación debe inscribirse no sólo en el cuerpo de los sujetos, sino también dejar marcas en el espacio que habitan, así como huellas indelebles en su imaginario. Debe envolver al esclavo y mantenerlo en un estado más o menos permanente de trance, de intoxicación y de convulsión —incapaz de reflexionar por sí mismo con toda claridad—. Solamente así la dominación puede hacer que el individuo sometido piense, actúe y se conduzca como si estuviera preso irrevocablemente en las redes de un insondable sortilegio. La sujeción también debe inscribirse en una rutina de la vida cotidiana, así como en las estructuras del inconsciente. El potentado debe habitar en el sujeto de manera tal que este último no pueda ejercer en adelante su facultad de ver, de escuchar, de sentir, de tocar, de moverse, de hablar, de desplazarse, de imaginar; que inclusive no pueda siquiera soñar si no es en referencia al significante-amo que, de ahora en adelante, lo sobrevuela y lo obliga a tartamudear y a titubear.[348]

El potentado colonial no transgrede esta regla. En todas las etapas de su vida de todos los días, el colonizado fue obligado a cumplir una serie de rituales de sumisión a cada cual más prosaico que el otro. Por ejemplo, era posible que se le exigiera estremecerse, gritar, temblar; que

fuera obligado a prosternarse temblando en el polvo y a ir de lugar en lugar, cantando, danzando y vitoreando su propia dominación como si se tratara de una necesidad providencial. Ése era el caso de la inauguración de distintos monumentos, del develamiento de placas conmemorativas en caso de cumpleaños y otras fiestas comunes a colonizadores y colonizados.[349] La conciencia negativa (esta conciencia de no ser nada sin su amo, de deberle todo a él y de adoptarlo, llegado el caso, como un pariente más) debía tener la capacidad de gobernar todos los momentos de su vida y de vaciarla de toda manifestación de libre voluntad.[350] En tal contexto, es comprensible que las estatuas y los monumentos coloniales no fueran artefactos destinados al embellecimiento de las ciudades o del hábitat en general. Se trataba, por completo, de manifestaciones de lo absolutamente arbitrario, cuyas premisas se encuentran ya en las maneras en que se llevaban adelante las guerras de conquista, las guerras de «pacificación» o, inclusive, en la manera de contrarrestar los levantamientos armados.[351] Potencias de travestimiento, constituían la extensión escultural de una forma de terror racial. Al mismo tiempo, eran la expresión espectacular del poder de destrucción y de escamoteo que respaldó, de comienzo a fin, al proyecto colonial.[352]

Pero, sobre todo, no existe dominación sin un *culto de los espíritus*, en este caso, el espíritu-perro, el espíritu-cerdo, el espíritu-canalla, tan característicos de cualquier imperialismo, tanto en el pasado como en el presente. A su vez, el culto de los espíritus depende enteramente de formas de evocación de los muertos. En este sentido, se sirve de la necromancia y de la geomancia. Por lo demás, las estatuas y los monumentos coloniales pertenecen fundamentalmente a este doble universo. En sentido estricto, constituyen énfasis caricaturales de aquel

espíritu-perro, de aquel espíritu-cerdo, de aquel espíritu-canalla que avivaron tanto el racismo colonial como el poder que llevaba su mismo nombre y todo aquello que vino después y que se conoce con el nombre de *postcolonia*. Constituyen la sombra o la representación gráfica que recorta su perfil en un espacio (el espacio africano) del que no se priva jamás de violar y despreciar.

Al ver estas caras de «la muerte sin resurrección», no es difícil entender lo que significó el potentado colonial: un poder típicamente funerario en virtud de su tendencia a cosificar la muerte de los colonizados y a denegarles a sus vidas cualquier tipo de valor.[353] En efecto, la mayoría de estas estatuas representan a antiguos muertos de guerras de conquista, de ocupación y de «pacificación» —muertos funestos, elevados al rango de divinidades tutelares por vanas creencias paganas—. La presencia de estos muertos funestos en el espacio público tiene por objetivo hacer creer que el principio de asesinato y crueldad que ellos personificaron continúa habitando en la memoria de los excolonizados; que aún satura su imaginario y sus espacios de vida, provocando en ellos un extraño eclipse en la conciencia que les impediría, *ipso facto*, pensar con toda claridad. En consecuencia, el rol de las estatuas y los monumentos coloniales es hacer surgir en la escena presente muertos que, en vida, atormentaron, a menudo a través de la espada, la existencia de los negros. Estas estatuas funcionan como ritos de evocación de los difuntos para quienes la humanidad negra no valía nada, razón por la cual no tenían ningún empacho en derramar su sangre gratuitamente.

Notas:

260. Vernant, J.-P., *Figures, idoles, masques*, Julliard, París, 1990, pág. 29.

261. Fanon, F., *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, en Œuvres, *op. cit.*, pág. 760. [Trad. esp.: *Por la revolución africana*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1965].
262. Foucault, M., «Il faut défendre la société...», *op. cit.*, pág. 51. Hay que entender que, en la obra de Foucault, el término «raza» no posee un sentido biológico estable. A veces designa divisiones histórico-políticas, otras veces diferencias de origen, de lengua, de religión y, sobre todo, un tipo de vínculo que sólo se establece a través de la violencia de la guerra (pág. 67). [Trad. esp.: *Hay que defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, Akal, Madrid, 2003].
263. Fanon, F., «Pourquoi nous employons la violence, Annexe de L'An V de la révolution algérienne», en Œuvres, *op. cit.*, pág. 414.
264. *Ibíd.*, pág. 414.
265. *Ibíd.*
266. Fanon, F., *Les Damnés de la terre*, en Œuvres, *op. cit.*, pág. 467. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].
267. *Ibíd.*, pág. 53 y ss.
268. En este sentido, Fanon se refiere a «esta Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina por dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo». O inclusive a «esa Europa que nunca ha dejado de hablar del hombre, que nunca ha dejado de proclamar que sólo le preocupaba el hombre, ahora sabemos con qué sufrimientos ha pagado la humanidad cada una de las victorias de su espíritu». (*Ibíd.*, pág. 674).
269. Bataille, G., *La Part maudite précédée de La Notion de dépense*, Minuit, París, 1967; Arendt, H., *Les Origines...*, *op. cit.* (en particular el capítulo sobre «raza y burocracia») [Trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974]; Jünger, E., *L'État universel* suivi de *La Mobilisation totale*, *op. cit.* [Trad. esp.: *La paz: seguido de El nudo gordiano, El estado mundial y Alocucion en Verdún*, Tusquets, Barcelona, 1997; y *Sobre el dolor: seguido de La movilización total y Fuego y Movimiento*, Tusquets, Barcelona, 1996]; Levinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Payot & Rivage, París, 1997. [Trad. esp.: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo; El mal elemental*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002].
270. Rosolato, G., *Le Sacrifice. Repères psychanalytiques*, PUF, París, 1987, pág. 30. [Trad. esp.: *El sacrificio. Estudio psicoanalítico*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004].
271. Fanon, F., *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, pág. 454. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].
272. Esta imposibilidad de la «comunidad», Fanon la expresa de la siguiente manera: «El colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es

la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor». O inclusive: «Para el colonizado, la vida no puede surgir sino del cadáver en descomposición del colono». (Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.*, pág. 470 y pág. 495). [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].

273. *Ibíd.*, pág. 240. Léase igualmente el capítulo 5 de *Los condenados de la tierra*, así como el capítulo 4 en *L'An V de la révolution algérienne*.

274. Bayart, J.-F., *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Fayard, París, 2005, pág. 208; Vergès, F., *Abolir l'esclavage: une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Albin Michel, París, 2001.

275. Fanon, F., *Peau noire..., op. cit*. [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].

276. Hartman, S. V., *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, Oxford, 1997; Savitt, T. L., *Medicine and Slavery. The Diseases and Health Care of Blacks in Antebellum Virginia*, University of Illinois Press, Urbana, 2002.

277. Vaughan, M., *Curing Their Ills. Colonial Power and African Illness*, Polity Press, Cambridge, 1990; Hunt, N. R., *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Duke University Press, Durham, 1999.

278. Mbembe, A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, París, 2000 (véase capítulo 4).

279. Arendt, H., *Les Origines..., op. cit.* [Trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974]. Véase también Lecour Grandmaison, O., *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, París, 2005.

280. Fanon, F., *Pour la révolution africaine, op. cit.*, pág. 747. [Trad. esp.: *Por la revolución africana*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1965].

281. Fanon, F., *L'An V de la révolution algérienne, op. cit.*, pág. 334.

282. Fanon, F., *Les Damnés de la terre, op. cit.*, pág. 468. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].

283. Ver Fanon, F., *L'An V..., op. cit*. (en particular el capítulo «Médecine et colonialisme»).

284. *Ibíd.*, pág. 748.

285. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.*, pág. 452. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].

286. *Ibíd.*, pág. 625.

287. *Ibíd.*, pág. 626.

288. Véase, por ejemplo, el relato del asesinato y posterior profanación del cadáver

del líder nacionalista camerunés Ruben Um Nyobè en Mbembe, A., *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Karthala, París, 1986, pág. 13-17. También de Witte, L., *L'Assassinat de Lumumba*, Karthala, París, 2000, págs. 223-278. [Trad. esp.: *El asesinato de Lumumba*, Crítica, Barcelona, 2002].

289. de Tocqueville, A., *De la colonie en Algérie*, Complexe, Bruselas, 1988 [1841], pág. 39.

290. *Ibíd.*

291. Sobre la colonización como experiencia de subjetivación, ver Bayart, J.-F., *Le Gouvernement du monde, op. cit.*, págs. 197-250. Véase también Comaroff, J. L. y Comaroff, J., *Of Revelation and Revolution, op. cit.* (en particular del capítulo 3 al 8).

292. Nietzsche, F., *La Naissance de la tragédie*, Gallimard, París, 1977, pág. 34. [Trad. esp.: *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2000].

293. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.*, pág. 459. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].

294. Fanon, F., *Peau noire...*, pág. 49. [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].

295. *Ibíd.*, pág. 153.

296. *Ibíd.*, pág. 154.

297. *Ibíd.*

298. *Ibíd.*, pág. 155. Las citas siguientes provienen de la misma página.

299. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.*, pág. 457.

300. Fanon, F., *Peau noire..., op. cit.* (véanse en particular los capítulos sobre la sexualidad interracial). [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].

301. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, París, pág. 17. [Trad. esp.: *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010].

302. Nietzsche, F., *La Volonté de puissance*, Tomo II, Gallimard, col. «Tel», París, pág. 219. [Trad. esp.: *La voluntad de poder*, Biblioteca Edaf, Madrid, 2009].

303. Fanon, F., *Peau noire..., op. cit.*, pág. 193. [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].

304. *Ibíd.*, pág. 192.

305. *Ibíd.*, pág. 196.

306. *Ibíd.*, pág. 200.

307. de Tocqueville, A., *De la colonie en Algérie, op. cit.*, pág. 38.

308. *Ibíd.*, pág. 40.

309. Oyono, F., *Une Vie de boy*, Julliard, París, 1960; Beti, M., *Perpétue et l'habitude du malheur*, Buchet/Chastel, París, 1974.

310. de Tocqueville, A., *op. cit.*, pág. 46.
311. *Ibíd.*, págs. 74-75.
312. Pietz, W., *Le Fétiche. Généalogie d'un problème*, Kargo & L'Éclat, París, 2005, pág. 105.
313. de Heusch, L., *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, París, 1986 (en particular el capítulo dedicado al «el rey en la escena sacrificial»). Véase, del mismo autor, *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, París, 2000.
314. Miller, J. C., *op. cit*.
315. La expresión es de Guillerault, G., *Le Miroir et la Psyché*, Gallimard, París, 2003, pág. 142.
316. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, pág. 469. [Trad. esp.: *Fenomenología de la Percepción*, Editorial Península, Barcelona, 2000].
317. Freud, S., *L'Inquiétante Étrangeté*, PUF, París, 2009 [1919], pág. 91. [Trad. esp.: *Lo ominoso, Obras Completas*, vol. XVII, Amorrortu, Buenos Aires/Madrid, 1979].
318. Entre los otros vectores de la memoria, Catherine Coquery-Vidrovitch incluye los bosques sagrados, las tumbas de los santos musulmanes, las mezquitas, incluso algunas máscaras y danzas. Véase Coquery-Vidrovitch, C., «Lieux de mémoire et occidentalisation», en *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, París, 1999, págs. 378-379.
319. Tchak, S., *Place des fêtes*, Seuil, París, 2001.
320. Kourouma, A., *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Seuil, París, 1998. [Trad. esp.: *Esperando el voto de las fieras*, El Aleph Editores, Barcelona, 2002].
321. Tutuola, A. *L'Ivrogne dans la brousse*, Gallimard, París, 2006. [Trad. esp.: *El bebedor de vino de palma*, Ediciones Júcar, Gijón, 1974].
322. Véanse particularmente Labou Tansi, S., *La Vie et demie*, Seuil, París, 1979; [Trad. esp.: *La vida y media*, Cyan Editores, Madrid, 2013]; *Les Yeux du volcan*, Seuil, París, 1988; *L'État honteux*, Seuil, París, 1981; *Le Commencement des douleurs*, Seuil, París, 1995.
323. Couto, M., *Les Baleines de Quissico*, Albin Michel, París, 1996.
324. Labou Tansi, S., *L'Antépeuple*, Seuil, París, 1983. [Trad. esp.: *El antipueblo*, El Aleph Editores, Barcelona, 2010].
325. Tutuola, A. *op. cit*.
326. Kourouma, A., *Allah n'est pas obligé*, Seuil, París, 2000. [Trad. esp.: *Alá no está obligado*, El Aleph Editores, Barcelona, 2001].
327. Labou Tansi, S., *Les Sept Solitudes de Lorsa Lopez*, Seuil, París, 1985. [Trad. esp.: *Las siete soledades de Lorna López*, El Aleph Editores, Barcelona, 1989].
328. Hamidou Kane, Ch., *L'Aventure ambiguë*, *op. cit*. [Trad. esp.: *La aventura*

ambigua, Elipsis Editores, Barcelona, 2007].
329. Véase, a título de ejemplo, Vera, Y., *Papillon brûle*, Fayard, París, 2002. [Trad. esp.: *Mariposa en llamas*, Editorial B.S.A., Barcelona, 2000]. O también Sony Labou Tansi, *Le Commencement des douleurs, op. cit.*; y *L'Autre Monde. Écrits inédits*, Revue Noire, París, 1997.
330. Mbembe, A., «Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola», *Cahiers d'études africaines*, nº 172, 2003.
331. Mabanckou, A., *Verre cassé*, Seuil, París, 2005. [Trad. esp.: *Vaso roto*, Alpha Decay, Barcelona, 2007].
332. Efoui, K., *La Polka*, Seuil, París, 1998. [Trad. esp.: *La Polka*, El Cobre Editorial, Barcelona, 2004].
333. *Ibíd.*, pág. 9.
334. *Ibíd.*
335. *Ibíd.*
336. *Ibíd.*, pág. 10.
337. *Ibíd.*, pág. 11.
338. *Ibíd.*, pág. 12.
339. *Ibíd.*, pág. 38. Las citas que siguen provienen de esta misma página.
340. *Ibíd.*, pág. 54 y pág. 111.
341. *Ibíd.*, pág. 58
342. *Ibíd.*
343. *Ibíd.*, pág. 59.
344. *Ibíd.*, pág. 64.
345. *Ibíd.*, pág. 65.
346. Bertrand Dorléac, L., *L'Ordre sauvage. Violence, dépense et sacré dans l'art des années 1950-1960*, Gallimard, París, 2004.
347. Nativel, D., y Raison-Jourde, F., «Rapt des morts et exhibition monarchique. Les contradictions de la République colonisatrice à Madagascar», en Chrétien, J.-P. y Triaud, J.-L. (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, París, 1999, págs. 173-195. En la misma obra, ver igualmente Goerg, O., «Le site du Palais du gouverneur à Conakry. Pouvoirs, symboles et mutations de sens» (págs. 389-404).
348. Mbembe, A., «La "chose" et ses doubles dans la caricature camerounaise», *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, nº 141-142, 1996.
349. Goerg, O., (dir.), *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Karthala, París, 1999, pág. 201-207.
350. Mbembe, A., *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*, *op. cit.*
351. Pélissier, R., *Les Guerres grises. Résistance et révoltes en Angola, 1845-1941*, Éditions Pélissier, Montamets, 1978; *La Colonie du Minotaure. Nationalismes et*

révoltes en Angola, 1926-1961, Éditions Pélissier, Montamets, 1979; *Les Campagnes coloniales du Portugal, 1844-1941*, Pygmalion, París, 2004; Anderson, D., *Histories of the Hanged. The Dirty War in Kenya and the End of the Empire*, Norton, Nueva York, 2005.

352. Para una teorización de este terror, véase de Tocqueville, A., *De la colonie en Algérie, op. cit.*

353. Hussain, N., *The Jurisprudence of Emergency. Colonialism and the Rule of Law*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2003; Barkat, S. M., *Le Corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Amsterdam, 2005.

5
Réquiem para el esclavo

En los capítulos anteriores se ha hecho hincapié en cómo, a lo largo de todo el período moderno, fue posible movilizar las nociones de «África» y de «negro» en función de los procesos de fabricación de sujetos de raza —sujetos en quienes la degradación constituye la mayor seña de identidad y cuya característica particular es pertenecer a una humanidad aparte y deshonrada; la de los desechos del hombre—. Sin embargo, en cuanto que recursos míticos, África y el negro no sólo son sospechosos de alimentar un límite insostenible, sino también la fractura del sentido y una alegre histeria.

Porque en el fondo, siempre, incluso en el cenit de la lógica de raza, estas dos categorías estuvieron marcadas por su ambivalencia: la ambivalencia de la repulsión, del encanto atroz y del goce perverso. En África y en las cosas negras, muchos han visto dos fuerzas deslumbrantes —unas veces una arcilla apenas tocada por el escultor, otra veces un animal fantástico—, pero siempre una figura hierática, metamórfica, heterogénea y amenazante capaz de explotar en cascadas. Este orden en ebullición mitad solar y mitad lunar, en el que el esclavo ocupa un lugar fundamental, se intentará evocar a lo largo de este capítulo que constituye, por otro lado, el subsuelo de todo el libro: su nivel cero. Ahora bien: para comprender correctamente el estatus del esclavo negro en la época del primer capitalismo es importante volver a la figura del aparecido. Sujeto plástico víctima de un proceso de transformación por destrucción, el negro es, en efecto, el aparecido de la modernidad. Desprendiéndose de la forma-esclavo, embarcándose en nuevas inversiones y asumiéndose en la condición de espectro que

vuelve a la vida, el negro fue capaz de otorgarle una significación futura a esa transformación por destrucción.

La trata de negros debe ser analizada en el plano fenomenal como una manifestación emblemática de la faz nocturna del capitalismo y del trabajo negativo de destrucción sin el cual no puede haber nombre propio. Dar cuenta de esta faz y del estatus del aparecido en el seno de esta economía nocturna, exige recurrir a una *escritura de la figura* —que es, en realidad, una densa red de rizos entrelazados que oscilan sin cesar entre lo vertiginoso, la disolución y la diseminación y cuyas aristas y líneas se juntan en el punto de fuga—. Este estilo escritural, la realidad que evoca y las categorías y conceptos necesarios para su elucidación, fue necesario buscarlos en tres obras de ficción: *La vida y media* de Sony Labou Tansi, *El bebedor de vino de palma* y *Mi vida en la maleza de los fantasmas* de Amos Tutuola.

5.1. Multiplicidad y excedente

Una dimensión central de esta economía nocturna tiene que ver con los fenómenos de la *multiplicidad* y del excedente. De hecho, en el seno de esta economía, aquello que se denomina lo real es por definición disperso y elíptico, fugaz y movedizo: esencialmente ambiguo. Lo real se compone de muchas capas, de varias napas y envoltorios. Sólo se lo puede captar provisoriamente —algo que por lo demás no es fácil— a través de pequeños trozos, a partir de una multiplicidad de planos. Si se lo llegase a captar íntegramente, jamás podrá ser reproducido o representado ni completamente, ni fielmente. Porque en el fondo existe siempre un excedente de lo real al que sólo pueden acceder aquéllos y aquéllas que están dotados de capacidades extras.

Además, lo real no se presta sino muy de vez en cuando a la medida

precisa y al cálculo exacto. Por principio, el cálculo es un juego de probabilidades, porque de lo que se trata en gran parte es de calcular el azar. Se suma, se resta, se multiplica, se divide pero, sobre todo, se evoca, se convoca, se mantiene unido el conjunto a través de una línea fugitiva y elíptica, en zigzags, interpretante, a veces curva, otras veces puntiaguda: *la adivinación*. Así, el encuentro con lo real jamás puede ser otra cosa que fragmentario, entrecortado, efímero, hecho de discordancias; siempre provisorio y debe reanudarse cada vez. Por otra parte, no hay realidad —ni, por ende, vida— que no sea al mismo tiempo espectáculo, teatro y dramaturgia. El acontecimiento por excelencia es siempre flotante. La imagen —o aún la sombra— no es una ilusión, sino un hecho. Su contenido siempre excede su forma. Existe un régimen de intercambio entre lo imaginario y lo real, si es que la distinción entre uno y otro tiene algún sentido. Porque en el fondo uno funciona para producir al otro, uno se articula con el otro, uno puede convertirse en el otro y viceversa.

El núcleo verdadero de lo real es una suerte de reserva, de excedente situado en un afuera, en un devenir. Siempre hay una sobrecarga, posibilidades de elipsis y de cortes. Son esos factores los que posibilitan los estados órficos, independientemente de si éstos se alcanzan por medio de la danza, la música, la posesión o el éxtasis. La verdad se halla en esta reserva y en este excedente; en esta sobresaturación y en esta elipsis. A éstos sólo se accede desplegando una función de videncia que no es lo mismo que la función visual propiamente dicha.

La videncia consiste en descifrar los resplandores de lo real e interpretarlos en función de si éstos se llevan a cabo en la superficie de las cosas o en el subsuelo; si remiten a las cantidades o las cualidades de lo real. Esto no se explica sino en relación con el misterio

fundamental que es la vida. Porque a fin de cuentas la vida es un misterio en la medida en que está hecha a base de nudos. Es el resultado de un montaje de cosas secretas y manifiestas; de un conjunto de accidentes que solamente la muerte señala y clausura en un gesto que se asemeja, a la vez, a la recapitulación, la aparición o, aún, a la emergencia. De ahí que posea un estatuto fundacional. En cuanto que operación de recapitulación, la muerte no se sitúa solamente en el final de la vida. Porque, en el fondo, el misterio de la vida es «la muerte en la vida» y «la vida en la muerte»: ese entrelazamiento que es el nombre del poder, el saber y la potencia. Las dos instancias (la fuerza de vida y la potencia que procura el saber de la muerte) no están separadas. Una trabaja la otra, una es trabajada por la otra. La función de videncia consiste en volver este trabajo recíproco a la luz del día y a la luz del espíritu, condición esencial para evitar la amenaza de disipación de la vida y de disecación del viviente. La vida nace entonces de la escisión, del desdoblamiento y de la disyunción. También lo hace la muerte, en su inevitable claridad, que se asemeja igualmente a un comienzo del mundo: emanación, emergencia y aparición.

Frente a lo real, que se caracteriza por su multiplicidad y su poder polimórfico, cambiante y casi ilimitado ¿en qué consiste la potencia? ¿Cómo se obtiene y de qué manera se conserva? ¿Qué vínculos mantiene con la fuerza y la astucia? La potencia se obtiene y se conserva gracias a la capacidad de anudar relaciones cambiantes con el entorno mundano de siluetas o, incluso, con el mundo de los dobles. Es potente aquél o aquélla que sabe bailar con las sombras y tejer relaciones estrechas entre su propia fuerza visual y otras cadenas de fuerza siempre situadas en otra parte, en un afuera más allá de la superficie de lo visible. No es posible encerrar el poder dentro de los

límites de una forma única y estable , puesto que participar de lo excedente forma parte de su misma naturaleza. Por principio, todo poder lo es por su capacidad de metamorfosis. Hoy león, mañana búfalo o facóquero y dos días después elefante, pantera, leopardo o tortuga. Los verdaderos dueños del poder y los detentadores de la verdad son aquéllos que saben remontar este curso de sombras que llama y que es necesario abrazar y atravesar con el fin, justamente, de convertirse en otro; de multiplicarse y de mantenerse en un movimiento constante. Tener el poder es, en consecuencia, saber dar y recibir formas. Pero es también saber desprenderse de formas dadas, cambiar todo manteniéndose iguales, abrazar formas de vida inéditas y entrar una y otra vez en nuevos vínculos con la destrucción, la pérdida y la muerte.

El poder es también cuerpo y sustancia. A simple vista, es un cuerpo-fetiche y, por esa misma razón, un cuerpo-medicina. Como cuerpo-fetiche, exige ser venerado y alimentado. Pero el cuerpo del poder sólo es fetiche en la medida en que participa del cuerpo de algún otro, preferiblemente un muerto que estuvo dotado en otro tiempo de potencia, y del cual desea encarnar el doble. Desde este punto de vista, el cuerpo del poder es, al menos en su vertiente nocturna, un cuerpo-cadáver. Del mismo modo, es un cuerpo-adorno, un cuerpo-ornamento y un cuerpo-decorado. Reliquias, colores, preparados y otros «medicamentos» le otorgan su fuerza germinativa (fragmentos de piel, un pedazo de cráneo o de antebrazo, uñas y mechones de cabello, preciosos fragmentos de cadáveres de antiguos soberanos o de enemigos salvajes). El poder también es farmacia, en virtud de su capacidad de transformar los recursos de la muerte en fuerza germinativa —la transformación y conversión de los recursos de la muerte en capacidad de cura—. De hecho, es en función de este doble título de fuerza vital y

de principio de muerte por lo cual es reverenciado y temido al mismo tiempo. Pero la relación entre el principio vital y el de la muerte es fundamentalmente inestable.

Dispensador de fertilidad y de abundancia, el poder tiene que estar en plena posesión de su potencia viril. Ésa es una de las razones por las cuales se encuentra en el centro de una vasta red de intercambio de mujeres y clientes. Sin embargo y por encima de todo, debe tener la capacidad de matar. En definitiva, se le reconoce tanto por su poder de engendrar como por otra, equivalente, de transgresión —ya sea por medio de la práctica simbólica o real del incesto o de la violación, de la ingesta ritual de la carne humana o de la capacidad para gastar sin límites—. En ciertos casos, matar con sus propias manos a una víctima humana es la condición primordial de cualquier ritual de regeneración. Por otra parte, para mantenerse, el poder debe ser capaz de infringir la ley fundamental: ya sea la ley familiar o la que rige todo aquello relativo al asesinato y a la profanación. Dicho de otro modo: el poder debe ser capaz de disponer de vidas humanas, incluidas las vidas los propios familiares. Porque no existe poder sin una parte maldita, sin una parte canalla, puerca, que la duplicación hace posible y que se paga al precio de una vida humana: la de un enemigo o, si fuera necesario —y a menudo lo es— la de un hermano o un pariente.

En estas condiciones, la acción eficaz consiste en operar montajes y combinaciones, en avanzar enmascarado, siempre listo para volver a empezar, para improvisar, para instalarse en lo provisorio antes de buscar franquear los límites; para hacer lo que no se dice y decir lo que no se hace; para decir muchas cosas a la vez, unir los opuestos y, sobre todo, operar metamorfosis. La metamorfosis es posible sólo porque siempre la persona humana remite a sí misma a través del vínculo con

alguna otra fuerza, con un otro sí mismo —es su capacidad de salida de sí, de duplicación y de extrañeza, extrañeza con respecto al sí en primer lugar—. El poder consiste en estar presente en diferentes mundos y bajo diferentes modalidades simultáneamente. Es, en este sentido, igual que la vida. Es potencia lo que ha podido escaparse de la muerte y ha regresado de entre los muertos. Porque sólo escapando de la muerte y volviendo de entre los muertos se adquieren las capacidades necesarias para instituirse en la otra faz de lo absoluto. Así pues, en el poder como en la vida existe una parte que es del orden de la aparición; una parte fantasmal.

La figura humana es por definición plástica. El sujeto humano por excelencia es aquél capaz de devenir otro, que puede transformarse en alguien más que él mismo, es decir, es aquél que puede convertirse en una persona nueva. Y es también aquél que, forzado a la pérdida, la destrucción e incluso la aniquilación, hace surgir de ese mismo acontecimiento una identidad nueva. Lo que le otorga su estructura simbólica es la figura animal que constituye, en muchos sentidos, su vaga silueta. La figura humana no sólo lleva consigo la estructura del animal, sino también su espíritu.[354] El poder nocturno es aquél que sabe adoptar, cuando le resulta necesario, una existencia animal; que sabe dar cabida a un animal, preferiblemente carnívoro. La forma o la figura elegida es, siempre, el emblema de una paradoja. Sucede lo mismo con el cuerpo, esa instancia privilegiada de la aberración. No hay cuerpo que no esté fundamentalmente consagrado al desorden y a la discordia. En sí, el cuerpo es también una potencia a la que se reviste voluntariamente con una máscara. Porque, para ser domesticado, el rostro de la potencia nocturna debe ser previamente recubierto, incluso desfigurado, restituido a su estatus de terror. No se debe poder reconocer en él nada

del orden de lo humano. Debe ser un objeto petrificado en la muerte, pero cuya característica propia incluya a los órganos aún movedizos de la vida. El rostro de la máscara redobla el rostro de carne y se transforma en una superficie viva y figurativa. En definitiva, ésa es la definición última de un cuerpo: una red de imágenes y de reflejos heterogéneos, una densidad compacta y líquida, huesuda y sombría, una forma concreta de la desproporción y de la dislocación siempre a punto de desbordar lo real.

5.2. La lógica humana

Por otra parte, cuerpo, piel y carne forman un todo indisociable. El cuerpo no es tal sino en la medida en que es potencialmente una materia apta como alimento, que se come: «El soldado se inmovilizó como un poste de carne caqui», narra Sony Labou Tansi.[355] Y describe de la siguiente manera la escena durante la cual comida y sacrificio son una misma cosa: «El Guía Providencial retiro el cuchillo [de la garganta del padre-despojos] y se volvió en dirección a la carne […] que cortó y comió con el mismo cuchillo ensangrentado» antes de ponerse en pie y eructar ruidosamente.[356] Este paso constante entre el cuerpo del supliciado, su carne, su sangre y la carne de la comida, se distancia considerablemente de una simple fiesta. De lo que se trata aquí es de derramar la sangre, de abrir e infligir heridas.[357] A decir verdad, para tranquilidad del poder, ¿«matar de vez en cuando»[358] no remite a la mera necesidad? En ese caso, el enemigo es conducido desnudo ante el Guía Providencial: «Lo dirás tú o te comeré crudo».[359] Comer crudo requiere de una destrucción sistemática del cuerpo:

> Se puso a cortar con golpes ciegos la parte superior del cuerpo del padre-despojos. Desmanteló el tórax, luego los hombros, el cuello, la cabeza; minutos

> después, no quedaba de él más que una loca mata de cabellos flotando en el amargo vacío. Las partes cortadas formaban en el suelo una especie de nido de termitas, el Guía Providencial las dispersó con fuertes patadas desordenadas antes de arrancar la mata de cabellos de su invisible suspensión; tiró con todas sus fuerzas, primero con una mano, luego con las dos, el mechón cedió y, llevado por su propio impulso, el Guía Providencial se cayó de espaldas, se pegó la nuca contra las baldosas…[360]

El cuerpo recibe una nueva forma pero a través de la destrucción de sus formas precedentes:

> Muchos de los dedos de sus pies habían quedado en la habitación de torturas, tenía girones audaces en lugar de labios y, en lugar de las orejas, dos vastos paréntesis de sangre muerta; los ojos habían desaparecido en la excesiva hinchazón de la cara, dejando dos rayos de luz negra en dos grandes agujeros de sombra. Nos preguntábamos cómo una vida podía empecinarse en mantenerse en el fondo de una ruina de donde incluso toda forma humana había huido. Pero la vida de los otros es dura. La vida de los otros es terca.[361]

El Guía come carne jugosa a la cual, precavidamente, se le ha añadido aceite, vinagre y tres dosis de un alcohol local. Sus preguntas son formuladas bajo la forma de un rugido. Los instrumentos privilegiados son cubiertos: «El tenedor había tocado el hueso, el doctor sintió el dolor encenderse y luego apagarse, luego encenderse y luego apagarse. El tenedor se hundió en las costillas, inscribiendo la misma onda de dolor».[362]

Pero ¿qué es un despojo sino aquello que alguna vez ha sido pero que, en adelante, no es sino una figura degradada, estropeada, irreconocible y deteriorada? ¿Qué otra cosa es sino una entidad que ha perdido su autenticidad, su integridad? Al mismo tiempo que presenta apariencia humana, es eso que está tan desfigurado que se halla, a la vez, en y por debajo de lo humano. Es lo infrahumano. El despojo humano se

reconoce por lo que queda de sus órganos —la garganta, la sangre, la respiración, el vientre del plexo a la ingle, las tripas, los ojos, las pupilas —. Así y todo, no carece de voluntad. En él no quedan únicamente órganos, sino también la palabra, último aliento de una humanidad saqueada pero que, inclusive a las puertas de la muerte, se resiste a ser reducida a un amasijo de carne. Se niega a morir de una muerte que no desea: «Yo no quiero morir esta muerte».[363]

Después de que el despojo humano haya procedido a la retención de la palabra, es el turno de la disección: «El despojo-padre fue rápidamente cortado por la mitad a la altura del ombligo». Tras haber sido seccionado, el cuerpo abre sus misterios cavernosos. Hacen su aparición las tripas. También es literalmente «saqueado»[364] el órgano de la palabra: la boca. Ya no existe cuerpo en sí mismo o como unidad intrínseca. En adelante, sólo hay una «parte baja del cuerpo» y una «parte alta del cuerpo». Aun así, cortado por la mitad, el supliciado continúa profiriendo su rechazo y no para de repetir la misma frase: «No quiero morir esta muerte».

La transformación del cuerpo en carne exige un fuerte gasto de energía. El autócrata debe enjugar el sudor y descansar. Dar muerte es un acto que fatiga aun cuando esté intercalado de placeres: fumar un cigarrillo, por ejemplo. Lo que pone rabioso al asesino es la obstinación de la víctima en «no aceptar la muerte» que se le da y a desear a cualquier precio otra muerte, la que él mismo pretende darse por su mano. De esta manera, el supliciado le niega al poder el poder de darle la muerte que al poder le apetece:

> Se mordía […] el labio inferior, una rabia violenta le hinchaba el pecho, haciendo arremolinar en desorden, por toda la cara, sus ojitos fruncidos. Un instante después parecía más calmado. Giró largamente alrededor de la parte alta

> del cuerpo suspendido en el vacío, consideró con un principio de compasión ese barro de sangre negra que asfaltaba la base.[365]

El poder puede dar la muerte a condición de que el supliciado acepte recibirla. Porque, para morir verdaderamente no sólo es necesario aceptar el don de la muerte, sino también la forma de morir. Por lo tanto y al revés que el responsable de decidir la muerte, el que ejecuta la muerte se confronta a los límites de la voluntad. Debe experimentar con varias herramientas mortuorias: armas de fuego, sables, veneno (una muerte al champán); debe poner en un plano de igualdad la muerte y el placer, pasar del universo de la carne al de los licores —la muerte en cuanto que instancia de ebriedad—.

El mundo nocturno está dominado por fuerzas antagonistas implicadas en un conflicto total. A cada una de esas fuerzas se opone otra capaz de deshacer lo que la primera anudó. El poder se reconoce por su capacidad de introducirse en los sujetos, «montarlos», tomar posesión de ellos, de sus cuerpos inclusive y, sobre todo, de sus «dobles». Esta toma de posesión hace del poder una fuerza. Forma parte del principio de la fuerza desalojar el yo de quien es sometido por ella, ocupar su lugar y actuar como si esa fuerza fuera su amo, el de su cuerpo y el de su doble. Desde este punto de vista, la fuerza es una sombra y, sobre todo, la sombra de un muerto al que se ha domesticado y sometido. Así, el poder es espíritu y sombra de un muerto. Como espíritu del muerto, busca robar la cabeza de los sujetos, preferiblemente de manera tal que éstos ignoren lo que les sucede, así como lo que ven, escuchan, dicen y hacen.

A priori, no existe ninguna diferencia entre la voluntad del poder nocturno y la voluntad de los muertos. El poder nocturno debe su existencia y su continuidad a una serie de transacciones con los muertos

para los cuales se convierte en un recipiente. En contrapartida, los muertos se transforman a su vez en recipientes de su voluntad. Esa voluntad consiste ante todo en saber quién es el enemigo. «Conocerás a tu enemigo y vencerás a tu hermano, pariente y rival despertando en su contra terribles fuerzas maléficas», tal es su divisa. Para hacerlo, el poder nocturno debe alimentar constantemente a los espíritus de los muertos, verdaderos perros errantes que no se contentan con cualquier pequeña porción de comida. Exigen verdaderas raciones de carne y hueso. En este sentido, el poder nocturno es una fuerza habitada por el espíritu de la muerte que, al mismo tiempo, se esfuerza en transformarse en el amo del espíritu del difunto que lo posee y con el cual ha cerrado un pacto.

Esta cuestión del pacto con los muertos, de la apropiación de un muerto o, incluso, del espíritu del más allá constituye, en una muy amplia medida, la cuestión central de la historia del esclavismo, de la raza y del capitalismo. El mundo de la trata de negros es igual al mundo de la caza, de la captura, de la cosecha, de la compra y de la venta. Es el mundo de la extracción en bruto. El capitalismo racial es el equivalente de una vasta necrópolis que descansa en el tráfico de muertos y de osamentas humanas. Evocar y convocar a la muerte exige saber disponer de los restos o de las reliquias corporales de aquéllos a quienes se ha asesinado capturando sus espíritus. A decir verdad, este proceso de captura y de sumisión de los espíritus y de las sombras de aquéllos a quienes se ha asesinado constituye el trabajo del poder nocturno. Porque sólo hay poder nocturno allí donde el objeto y el espíritu del muerto dentro de ese objeto han sido el blanco de una apropiación llevada a cabo en tiempo y forma. Este objeto puede tratarse de pequeños fragmentos de su cráneo, la falange de su dedo meñique o cualquier otro

hueso de su esqueleto. Sin embargo, en general, las osamentas de los muertos deben estar amalgamadas con porciones de madera, cortezas de árboles, plantas, piedras o restos animales. El espíritu del muerto debe investir a estos objetos amalgamados, es decir, debe vivir en estos objetos para que el pacto pueda ser consumado y para que las potencias invisibles puedan ser accionadas.

5.3. Del esclavo y del aparecido

Es el turno ahora de ocuparse de Amos Tutuola. *El bebedor de vino de palma* y *Mi vida en la maleza de los fantasmas*[366] son dos textos primordiales que hacen referencia a la figura del aparecido y a la temática de las sombras, de lo real y del sujeto. El unir el sujeto o la persona humana a su propia imagen y a su doble se halla en la naturaleza de la sombra y del reflejo. La persona que se identifica con su sombra y ha asumido su reflejo se transforma constantemente, proyectándose a lo largo de una línea fugitiva irreductible. El yo se une a su imagen como a una silueta en una relación puramente ambigua entre el sujeto y el mundo de los reflejos. Situada en la penumbra de la eficacia simbólica, la parte de sombra constituye aquella área que se encuentra en el umbral del mundo visible. Entre las diversas propiedades que forman lo que se ha dado en llamar la parte de sombra, dos en particular merecen ser mencionadas aquí. La primera es el poder (del que disponen aquellos-que-ven-en-la-noche) de convocar, de retrotraerse al pasado, de hacer aparecer al espíritu del muerto o, incluso, a su sombra. La segunda es el poder, del que dispone el *sujeto iniciado,* de salir de sí y de convertirse en espectador de sí mismo y de la prueba que es su vida, incluyendo los acontecimientos que constituyen su deceso y su funeral. El sujeto iniciado asiste al

espectáculo de su propio desdoblamiento, adquiriendo, de paso, la capacidad de separarse de sí y de objetivarse subjetivándose a la vez. Tiene una consciencia aguda del hecho de que aquél a quien ve del otro lado de la materia y del telón diurno es efectivamente su propio sí, pero un sí duplicado por su reflejo.

El poder autónomo del reflejo depende de dos cosas. En primer lugar, de la posibilidad que posee el reflejo de escapar a las obligaciones que estructuran la realidad sensible. Al ser un doble fugaz y nunca inmóvil, el reflejo no se puede tocar: sólo se vuelve posible *tocarse.* Este divorcio entre el ver y el tocar, este flirteo entre el tacto y lo intocable y esta dualidad entre el reflectante y lo reflejado, se encuentran en el origen del poder autónomo del reflejo, esa entidad intangible pero visible, ese negativo que es el vacío entre el yo y su sombra. Queda el resplandor. En efecto, no existe reflejo sin una cierta manera de hacer jugar la luz contra la sombra y viceversa. Sin este juego, no puede existir ni emergencia ni aparición. En gran medida, es el resplandor el que permite abrir el rectángulo de la vida. Y una vez abierto, la persona iniciada puede finalmente ver, pero como al revés, la parte trasera del mundo, la otra cara de la vida. A fin de cuentas, puede ir al encuentro de la faz solar de la sombra, esa potencia real y definitiva.

La otra propiedad de la sombra es su poder *terrorífico.* Este poder nace de la inquietante realidad que constituye esta entidad que parece no hacer pie en ningún suelo inmediato. Porque ¿qué suelo o qué geografía la sostienen? Sabine Melchior-Bonnet responde a la pregunta ocupándose del espejo en la tradición occidental: «El sujeto está a la vez allí y en otra parte, percibido en una ubicuidad y en una profundidad perturbadoras, a una distancia incierta: vemos en un espejo o, más bien, la imagen parece surgir detrás de la pantalla material de tal modo que

aquél que se mira puede preguntarse si ve la superficie en sí misma o a través de ella». Y añade: «El reflejo hace surgir más allá del espejo la sensación de un trasmundo inmaterial e invita a la mirada a una travesía de apariencias».[367] Sin embargo, y hablando estrictamente, atravesar las apariencias no es sólo superar la escisión entre el ojo y el tacto. Es al mismo tiempo correr el riesgo de una autonomía de la psique con respecto a la corporeidad. Porque la expropiación del cuerpo va de la mano de la inquietante posibilidad de emancipación del doble ficticio que adquiere, al hacerlo, una vida propia, una vida librada al oscuro trabajo de la sombra —la magia, el sueño, la adivinación, el deseo, la envidia y el riesgo de locura propios de cualquier relación de sí a sí—. Finalmente, está el poder de fantasía y de imaginación. Todo juego de sombras descansa —como se acaba de indicar— en la constitución de un vacío entre el sujeto y su representación; espacio de efracción y de disonancia entre el sujeto y su doble ficticio reflejado por la sombra. El sujeto y su reflejo pueden superponerse. Aun así, la duplicación jamás puede ser lisa y, en consecuencia, la desemejanza y la duplicidad son parte integrante de las cualidades esenciales del poder nocturno y de la manera en que se vincula con la vida y lo viviente.

Ahora bien, ¿qué se ve cuando se rompe el espejo sobre la escritura de Tutuola? El espectáculo de un mundo en movimiento y que renace constantemente. El espectáculo de un mundo hecho de pliegues y repliegues, de paisajes, figuras, historias, colores, de una abundante visualidad, de sonidos y ruidos. Un mundo marginal, se diría. Pero, sobre todo, un mundo habitado por seres y cosas que pasan por lo que no son y que, a veces, son tomadas por lo que pretenden ser cuando no lo son en absoluto. Más que a un espacio geográfico, el área fantasmal pertenece simultáneamente al campo órfico y al campo visual, al campo

de las visiones y al de las imágenes, al de extrañas criaturas, fantasmas delirantes, máscaras sorprendentes —un comercio permanente con signos que se entrecruzan, se contradicen, se anulan; se reactivan, se extravían en su propio movimiento. Es ésa la razón por la cual escapa a la síntesis y a la geometría. Escribe Amos Tutuola:

> Había varias imágenes, la nuestra incluida; todas se ubicaban en el centro del hall. Nuestras propias imágenes, que nos fue dado verlas en aquellos lugares, estaban más que fielmente hechas a nuestra semejanza y presentaban un color blanco. Nos tomó por sorpresa hallar nuestras imágenes en esos lugares… […] Le preguntamos a Madre-Fiel qué es lo que hacía con todas aquellas imágenes. Nos respondió que estaban hechas para el recuerdo, para conocer a todos aquéllos a quienes había ayudado a escapar de sus dificultades y tormentos.[368]

El de Tutuola es igualmente un mundo que se experimenta y se crea en lo inestable, en la evanescencia, en lo excedente: un espesor desbordante. Es un estado de alerta permanente, la teatralización generalizada. Tutuola penetra en los dominios fantasmales, es decir, en un mundo al límite de la vida, como por el borde. Los dominios fantasmales constituyen una escena donde se llevan a cabo permanentemente acontecimientos que no parecen coagular jamás en el punto en que hacen historia. En ellos, la vida se desarrolla como un espectáculo en el que el pasado se encuentra en el futuro y éste en un presente indefinido. Sólo existe la vida resquebrajada y mutilada. Es el reino de las cabezas sin cuerpo, de los cuerpos sin cabeza, de los soldados muertos a los que se despierta y cuyas cabezas, que habían sido cortadas por otros, son reemplazadas. Esta vasta operación de sustitución tiene sus riesgos, sobre todo cuando, como consecuencia de un error, la cabeza de un fantasma es ubicada en lugar de la cabeza de otra persona:

> [Así, yo me encontraba con] esta cabeza que no solamente desprendía un olor pestilencial sino que también emitía, día y noche, todo tipo de ruidos. Aunque yo estuviera hablando o no, esta cabeza profería palabras que no eran las mías. Develaba todos nuestros secretos, ya fueran mis planes de evasión hacia otra ciudad o mi deseo de encontrar el camino hacia mi ciudad natal”.[369]

Al tronco del cuerpo, que sigue siendo el mismo de siempre, se añade un órgano de algún otro cuerpo: una prótesis que habla pero de una manera que hace girar al cuerpo en espiral, en el vacío, creando así el desorden y aboliendo toda noción de secreto y de intimidad. La conjunción de un cuerpo propio y de una cabeza ajena hace del sujeto el enunciador de una palabra descontrolada.

Al ingresar por el borde, el mundo de Tutuola se proyecta en un horizonte en movimiento, en medio de una realidad cuyo centro está en todas partes y en ninguna. En esa realidad, cada acontecimiento engendra otros y ninguno de ellos posee necesariamente orígenes claros. Algunos son puros recuerdos encubridores y otros surgen de manera imprevista, sin causa aparente. Otros tienen un comienzo, pero no necesariamente un fin y otros, incluso, son interrumpidos, aplazados, para reaparecer mucho tiempo después en otros lugares y bajo otras circunstancias y modalidades: no necesariamente según las mismas secuencias ni con los mismos actores, pero en una declinación indefinida de perfiles y figuras inasibles, y en medio de agenciamientos tan complicados como susceptibles de ser revisados.

El poder nocturno acorrala a su víctima por todas partes. La inviste y la encierra hasta el extremo de la fisura y la asfixia. En primer lugar, su violencia es de tipo físico-anatómico: semicuerpos cortados en todos los sentidos posibles, incompletos por la mutilación y la ausencia de simetría que resulta de ello; cuerpos estropeados, pedazos perdidos,

fragmentos desperdigados, pliegues y heridas; la abolición de la totalidad, es decir: el desmembramiento generalizado. Existe un segundo tipo de violencia fantasmal que proviene de su carácter horripilante. En efecto, en el cuerpo del poder fantasmal pulula una multiplicidad de especies vivientes: abejas, mosquitos, serpientes, ciempiés, escorpiones, moscas. De ellas emana un hedor pestilencial que se alimenta sin cesar de excrementos, orina, sangre, en definitiva: de los desechos de las víctimas que el poder fantasmal no termina nunca de triturar.[370] Ese poder fantasmal opera igualmente a través de la captura. La forma más ordinaria es la captura física, que consiste simplemente en atar y amordazar al sujeto hasta reducirlo a la inmovilidad, como si fuera un condenado. A partir de ese momento, el sujeto queda paralizado como un espectador de su propia impotencia. Otras formas de captura tienen que ver con la proyección de una luz cuya desnudez y crudeza invisten, borran y reinventan a los objetos. Al mismo tiempo, esa luz sumerge al sujeto en un estado cuasi alucinatorio:

> Al orientar el flujo de luz dorada sobre mi cuerpo, y como yo me estaba mirando, pensé que era yo mismo quien se había transformado en oro, tanta era la luz que chisporroteaba sobre mi cuerpo. Entonces, a causa de esta luz dorada, decidí dirigirme hacia donde estaba él. Pero mientras avanzaba, el fantasma de cobre encendió su luz cobriza y la apuntó, a su vez, sobre mi cuerpo […] Mi cuerpo se volvió tan luminoso que yo mismo era incapaz de tocarlo. Como yo prefería la luz cobriza a la luz dorada y como yo avanzaba al encuentro de esta última, una luz plateada, que de manera inesperada se puso a inundar mi cuerpo, me lo impidió. Esta luz plateada era tan blanca como la nieve y traspasó mi cuerpo de lado a lado. Ese día supe la cantidad de huesos que tiene mi cuerpo. Pero tan pronto como me puse a contarlos, los tres fantasmas apuntaron sobre mí las tres luces al mismo tiempo de modo tal que casi no podía ir ni para adelante ni para atrás. Comencé a girar como si fuera una rueda, al tiempo que experimentaba todas estas luces como una sola y misma luz.[371]

La luz refleja su luminosidad y su omnipotencia sobre el cuerpo que, en estas circunstancias, se ha transformado en un flujo luminoso y en una materia porosa y translúcida. Esta fluidificación del cuerpo tiene como consecuencia la suspensión de sus funciones prensiles y motrices y una legibilidad más pronunciada de su estructura ósea. Del mismo modo, la luz hace emerger de las sombra formas nuevas. Al combinar de manera inesperada colores y esplendor, instituye una realidad de otro orden. Colores y esplendor no solamente transfiguran al sujeto. También lo hunden en un torbellino casi infernal. El sujeto se transforma en un torniquete: el juguete de potencias antagonistas que lo dividen al punto de arrancarle gritos de horror. Otras formas de captura remiten al hipnotismo y al embrujo, como en el caso del canto acompañado de tambores. Existen tambores que resuenan como si se batieran varios al mismo tiempo. Lo mismo ocurre con ciertas voces y ciertas danzas. Algunos bailarines son capaces de arrastrar con ellos a todos aquéllos que son testigos de sus proezas, los espíritus de los muertos incluidos. Más aún: el tambor, el canto y la danza constituyen verdaderas entidades vivientes. Poseen un poder persuasivo, incluso irresistible. Estas tres entidades juntas producen una concatenación de sonidos, de ritmos y de gestos. Crean un semimundo de espectros y precipitan, al pasar, el regreso de los muertos. Sonidos, ritmos y gestos son multiplicables al infinito, según el principio de la diseminación. Los sonidos, al desenrollarse y enrollarse unos sobre otros, unos en los otros, tienen una capacidad de vuelo que los une a la materia alada. Pero tienen también el poder de suscitar; incluso de resucitar y de poner las cosas y los sujetos de pie. La puesta en pie es luego relevada por el ritmo al cual se asocia el gesto. También los ritmos y los gestos son abundantes. En cuestión de segundos, vidas repentinamente arrancadas

del calabozo de la muerte y de la tumba reciben la cura a través del sonido, el ritmo y la danza. En el acto de bailar, pierden provisoriamente el recuerdo de sus cadenas. Abandonan los gestos habituales, se liberan, por así decirlo, de sus cuerpos para borrar mejor figuras apenas esbozadas, prolongando de ese modo, a través de una pluralidad de líneas entremezcladas, la creación del mundo:

> Cuando «Tambor» comenzó a batirse, todos aquéllos que estaban muertos desde hace centenares de años se pusieron en pie y se presentaron como testigos de «Tambor» batiéndose a sí mismo; y cuando «Canto» se puso a cantar, todos los animales domésticos de esta ciudad nueva, los animales salvajes y las serpientes fueron a verlo en persona; y cuando «Danza» se puso a bailar, todas las criaturas de la sabana, los espíritus, las criaturas de la montaña y de los ríos llegaron a la ciudad para ver quién estaba bailando. Cuando estos tres comenzaron a hacerlo al mismo tiempo, toda la gente del lugar, todos aquéllos que se habían levantado de su sepultura, los animales, las serpientes, los espíritus y otras criaturas sin nombre bailaron juntos, con estos tres, y fue ese día cuando me di cuenta de que las serpientes bailaban mejor que los humanos y que las otras criaturas.[372]

La totalidad de la energía aprisionada en el cuerpo, bajo tierra, en los ríos, sobre las montañas, en el mundo animal y vegetal se libera de pronto. A partir de ese momento, ninguna de estas entidades posee ni un equivalente ni un referente identificable. Ya no son más referentes de nada, apenas su propia totalidad originaria en una escena donde el ceremonial de los muertos, el estímulo de la danza, el latigazo del tambor y el ritual de la resurrección se disuelven en una ambivalencia y en una dispersión general de todas las cosas imaginables; como si de pronto hubieran sido soltadas a su arbitrio. En efecto, se trata de una secuencia telúrica por la cual se arranca del sueño aquello que se había enterrado.

Está también el ruido. La violencia fantasmal consiste igualmente en

el arte de hacer ruido. Casi siempre, este último remite a operaciones específicas de control y vigilancia. Además, a menudo un ruido llama a otro que, a su vez, desata, por lo general, una avalancha de ruidos. Ahora bien, que haya demasiado ruido también puede producir sordera. La violencia fantasmal es de naturaleza caprichosa. El capricho, aquí, no consiste en el ejercicio de lo arbitrario, sino que remite a dos posibilidades diferentes. La primera consiste en reírse del infortunio del sujeto. La segunda, en darle la vuelta a todo, en asociar una cosa con otra que no se le parece necesariamente. En consecuencia, de lo que se trata es de disolver la identidad de cada cosa en el seno de una infinidad de identidades sin relación directa con el original. Desde este punto de vista, la violencia fantasmal descansa sobre la negación de cualquier singularidad esencial. Eso es lo que ocurre cuando, en presencia de sus anfitriones, el amo se propone transformar a su cautivo en criaturas de diversos tipos. En primer lugar, lo transforma en un mono y el cautivo, entonces, se pone a trepar a los árboles frutales y a arrancar frutas para ellos. Poco tiempo después lo transforma en león, luego en caballo, camello, vaca y, por último, en un cebú coronado con cuernos en la cabeza. Al final de todo, lo devuelve a su forma primera.[373]

5.4. De la vida y del trabajo

En un universo así, el esclavo aparece no como una entidad hecha una vez y para siempre, sino como un sujeto *trabajando*. En sí mismo, el trabajo es una actividad permanente. La vida misma se desarrolla a la manera de un flujo. El sujeto de la vida es un sujeto trabajando. En *este trabajo para la vida* se movilizan varios registros de acción. Uno de ellos consiste en hacer caer en la trampa a quien lleva peligro o a quien es portador de la muerte. El trabajo para la vida consiste entonces en

capturar la muerte e intercambiarla por otra cosa. La captura exige recurrir a diversos subterfugios. El actor eficaz es aquél que, al verse incapaz de matar de entrada, se revela como el más astuto. Después de preparar la trampa, trata de atraer al otro haciendo uso de la inteligencia y de diversas artimañas. Una y otra vez, el objetivo es inmovilizarlo embrollando su cuerpo en una red. Sin lugar a dudas, en el centro del trabajo para la vida se halla el cuerpo, esa materia de evidencia a la cual se vinculan luego numerosas propiedades, un número, una cifra.

Sin embargo, el cuerpo en sí no está dotado de ningún sentido que le sea intrínseco. Hablando con propiedad, el cuerpo, en el drama de la vida, no significa nada en sí mismo. Es un entrelazamiento o, incluso, un haz de procesos que en sí no tienen ningún sentido inmanente. La visión, la motricidad, la sexualidad, el tacto, carecen de cualquier significación primordial. Por esa razón, existe claramente una parte de coseidad en toda corporeidad. El trabajo para la vida consiste precisamente en evitar en el cuerpo la decadencia de la coseidad absoluta, que el cuerpo sea únicamente, de lado a lado, un simple objeto. Sólo un único modo de existencia permite lograrlo: el modo de existencia ambiguo, que es una manera de jugar a tantear sobre el dorso de las cosas y de fingir ante sí mismo y ante los otros. El cuerpo es aquí una realidad anatómica, un ensamblaje de órganos que tienen, cada uno de ellos, funciones específicas. En este sentido, no es el lugar de ninguna singularidad a tal punto que se podría declarar de una vez, para siempre y absolutamente: «Mi cuerpo, yo lo poseo». Ciertamente, aunque me pertenezca, se trata de una pertenencia que no es absoluta: yo puedo, si quiero, alquilar partes de mi cuerpo a los demás.

La capacidad de disociarse del propio cuerpo es entonces la condición previa de cualquier trabajo para la vida. Gracias a esta operación, el

sujeto puede, si lo necesita, engalanar su vida con un brillo falso. Puede falsificar su existencia, deshacerse de las marcas de la servidumbre, ser partícipe de la mascarada de los dioses o, incluso, bajo la máscara de un toro, secuestrar vírgenes. En efecto, aquél que en un momento dado se disocia de algunas partes de su cuerpo es capaz, en otro momento y una vez finalizado el acto de intercambio, de recuperarlas. Esto no quiere decir que haya partes del cuerpo que sean algo así como excedentes y que, en consecuencia, se puedan dilapidar. Esto significa simplemente que no hay necesidad de tener consigo, al mismo tiempo, todas las partes del propio cuerpo. Por eso, la virtud principal del cuerpo no reside en la proyección simbólica de la que el cuerpo mismo constituiría el hogar. No reside en su constitución como zona privilegiada de expresión del sentido. Reside en las potencialidades de sus órganos en conjunto o por separado, en la reversibilidad de sus fragmentos, en la locación y la restitución que se realiza a través de un precio. Más que la ambivalencia simbólica, lo que hay que tener en cuenta es la parte de instrumentalidad. El cuerpo está vivo en la medida en que sus órganos se expresan y funcionan. Este despliegue de órganos —su maleabilidad y su potencia más o menos autónoma— hace que el cuerpo no sea sino fantasmático. Su sentido está estrechamente ligado a esas funciones en el mundo y a ese poder de fantasma.

Pero un cuerpo debe poder moverse. Un cuerpo está hecho principalmente para moverse, para caminar. Es por esa razón que sólo existe el sujeto itinerante, que va de un lado para el otro. El viaje en sí mismo puede no tener un destino preciso —el sujeto puede entrar o salir a su antojo— o puede tener etapas programadas previamente, aunque el camino no siempre lleve al lugar deseado. Lo que importa no es el destino final, sino la travesía que se produce a lo largo del recorrido: la

serie de experiencias de las cuales el sujeto es tanto actor como testigo. Importa la parte inesperada, eso que ocurre cuando no se espera en absoluto. De ahí que se trate siempre de prestar más atención al camino en sí mismo y a los itinerarios que al destino final. De ahí la importancia de la ruta.

La otra capacidad necesaria para el trabajo para la vida es la metamorfosis. El sujeto puede metamorfosearse bajo cualquier circunstancia. Particularmente, eso es lo que ocurre ante situaciones de conflicto y adversidad. El acto de metamorfosis por excelencia consiste en salir constantemente de sí, en ir delante de sí y en ubicarse delante del otro en un movimiento agonizante, centrípeto y tan terrorífico que jamás está asegurada la posibilidad de retorno a sí. En este contexto, en el cual la existencia se apega a pocas cosas, la identidad sólo puede experimentarse de una manera fugaz: no ir delante de sí mismo supondría, literalmente, correr el riesgo de morir asesinado. Así, la estancia en un ser particular no puede ser sino provisoria. Es necesario saber desertar de él a tiempo, saber disimularlo, repetirlo, fisurarlo, recobrarlo en el corazón de una existencia donde el torbellino disputa su lugar con el vértigo y la circularidad. Al mismo tiempo, hay circunstancias de la vida en las que, pese a su insaciable avidez por existir, el viviente está condenando a ponerse no su figura individual y singular, sino la identidad de un muerto:

> Era feliz sin lugar a dudas: pensaba que acaba de descubrir, en mi persona, los restos de su padre muerto. Decidió entonces cargarme sobre su cabeza […] Cuando hizo su aparición en la ciudad, todos los fantasma de la ciudad quisieron saber qué clase de fardo cargaba como para hacerlo sudar tanto […] Respondió que se trataba del cuerpo de su padre muerto […] a lo cual los fantasmas respondieron con un coro de dicha, siguiéndolo hasta su hogar […] Llegamos a su casa y toda su familia […] pensó que yo era efectivamente el cuerpo de su

> padre muerto. La familia se sometió a una ceremonia adecuada […] Después de lo cual se le pidió a un fantasma, carpintero de su estado, que fabricara un robusto féretro. Lo entregó al cabo de una hora. Al escuchar hablar de un ataúd caí en la cuenta, en ese instante, de que me querían enterrar vivo. Me esforcé en decirles entonces que no era para nada el padre muerto, pero fui incapaz de hablar […]. Es así como me ubicaron dentro del féretro después de que el carpintero, al finalizar su trabajo, lo entregase. Añadieron algunos escorpiones y lo cerraron […] Se suponía que debía alimentarme con escorpiones en mi camino hacia el otro mundo. A continuación, cavaron una tumba detrás de la cabaña y me sepultaron.[374]

El padre murió entonces sin dejar, a priori, ninguna réplica exacta de sí mismo. Este vacío, creado por la ausencia de esta huella esencial que son los restos del difunto, es vivido como un inmenso agujero en lo real. En efecto, la huella, que son los restos del muerto, es esencial para la composición del significante que constituye su deceso. Sin esta traza, la muerte y el deceso se inscribirían en una estructura de ficción. Son los restos los que confieren a lo real de la muerte su oscura autoridad. Para el sujeto viviente, la ausencia de esta huella abre la posibilidad de ser testigo de su propio entierro. Para alcanzar este estado, debe haber sido arrancado a su propia escansión y haber sido capturado en el imaginario de algún otro. Por más que proteste, ya no hay nada que pueda hacer. Ha sido tomado por otro de quien debe vestir, a su pesar, la historia y, en particular, su desenlace; por más que él mismo no deje nunca de clamar por su singularidad. El proceso, inexorable, prosigue hasta su conclusión en la sepultura. El sujeto está cabalmente allí por su cuenta. No es percibido en ubicuidad alguna. La muerte aparece en una suerte de pantalla material que abole la propia identidad de la víctima que está a punto de ser enterrada y la funde en una identidad que no es la suya propia. Por la gracia de un genio perverso, la muerte es objetivada a

través de la superficie de un sujeto viviente, bajo una forma en absoluto espectral, sino palpable aunque opaca; totalmente material.

La muerte accede al estatus de signo por mediación del cuerpo de otro en una escena teatralmente trágica que hace zozobrar a cada uno de los protagonistas en la irrealidad de una apariencia relanzada sin cesar y en un destello emblemático de identidades. En adelante, el objeto (el cadáver) y su reflejo (el sujeto viviente) se superponen. Por más que el sujeto viviente se niegue a estar muerto, ya no pertenece más a sí mismo. A partir de ese instante, su firma es *hacer las veces de*. En efecto, en su prisa vertiginosa y en su poder de abstracción, el demonio impasible del muerto se ha apropiado de él. Hablando estrictamente, el cuerpo del difunto no es el mismo del que se hace pasar por el muerto. El desaparecido se halla en dos lugares al mismo tiempo pero, a la vez, no es el mismo sujeto en cada uno de esos lugares. Por su parte, el sujeto viviente y asignado a la sepultura se transforma sin dejar de seguir siendo el mismo. No es que se haya divido. No es que en rigor a la verdad aquél que está obligado a imitar posea algún atributo de su persona. Todo se juega, en efecto, en la somnolencia de las apariencias. En gran medida, el muerto y el vivo han perdido toda propiedad para con su muerte y con su vida. De ahora en adelante están unidos, a su pesar, a entidades corporales que hacen de cada uno de ellos un fondo primitivo e indiferenciado. Por una extraña designación, se destruye el significante, triturado y consumido por el significado y viceversa. Ya no pueden excluirse recíprocamente.

Por último, aparece la carga que hay que llevar a cuestas, a su pesar, también en este caso:

> Nos suplicaba que le ayudásemos a llevar su carga […] No sabíamos qué había en la bolsa que, por otra parte, estaba llena. Nos hizo comprender que no

> podríamos descargarla antes de llegar a la ciudad. Se negó a que verificáramos su peso, lo cual nos hubiera permitido saber si la carga estaba más allá de nuestras fuerzas. […] Cuando, finalmente, con la ayuda de mi mujer, la ubiqué sobre mi cabeza, tuve el sentimiento de tener que lidiar con el cuerpo muerto de un hombre. Era muy pesado. Así y todo, pude cargarlo sin problemas […]. Aun así lejos estábamos de saber qué es lo que cargábamos. En efecto, se trataba de los restos mortales del príncipe de la ciudad que estábamos penetrando. El príncipe en cuestión había sido asesinado, por error, en una granja, por nuestro circunstancial compañero. Y este último andaba en busca de alguien que pudiera sustituirlo como culpable. […] Aquella mañana bien temprano, el rey ordenó que nos vistiéramos con los más bellos atavíos y que montáramos a nuestros caballos y que nos paseáramos por la ciudad siete días seguidos para que pudiéramos gozar de nuestra última vida en este mundo. Al término de los siete días, el rey nos asesinaría en retribución por la muerte de su hijo.[375]

Es el mismo vínculo de entrelazamiento entre el muerto y el vivo, con la simple excepción de que aquí el vivo debe cargar los restos del muerto aun cuando el asesino no sea él. El surco de la muerte y de la responsabilidad es trazado por la carga, cuyo portador está obligado a adoptar la forma, pero no la materia del asesino. Todo esto se desarrolla en el interior de un campo de contrastes donde las diferentes experiencias de vida aparecen unidas no ya bajo la forma del caos, sino de la duración. Cada experiencia de vida consiste en primer lugar en una conglomeración de elementos heterogéneos a los cuales sólo la forma temporal, en sí misma fragmentaria, les da coherencia. Por consiguiente, la vida no es sino una sucesión de instantes y periodos casi paralelos. Ausencia de unidad genérica; en todo caso, saltos continuos de una experiencia vivida a la otra, de un horizonte al otro. La estructura de la existencia en su totalidad es de tal forma que, para vivir, se vuelve necesario escapar constantemente de la permanencia. Porque la permanencia es portadora de precariedad y está expuesta a la

vulnerabilidad. En cambio, la inestabilidad, la interrupción y la movilidad ofrecen posibilidades de fuga y de escapatoria.

Pero la fuga y la escapatoria son también portadoras de peligro:

> Estaba a punto de atraparme y su mano frotaba mi cabeza. Fue entonces cuando me apropié del *yuyu* (el fetiche) que se había acostumbrado a ocultar, pero en el cual yo había reparado antes de dejar la casa. Lo usé y, de buenas a primeras, fui transformado en una vaca, con cuernos en la cabeza, en lugar de un caballo. Desafortunadamente, antes de utilizarlo, olvidé que no estaría en condiciones de recuperar mi forma primera de persona humana […]. Habiéndome transformado en vaca, me volví más poderoso y me puse a correr más rápido que él. Pero no me soltó y me persiguió ferozmente hasta cansarse. Justo en el momento en el que iba a dejarme por fin solo, me hallé enfrente de un león hambriento que cazaba en un rincón, a la espera de una víctima. El león comenzó a perseguirme. Corrí una distancia de aproximadamente dos millas y fui a dar a las manos de unos pastores que se adueñaron de mí, y que pensaron, al verme, que habían encontrado a una de las vacas perdidas siglos antes. Atemorizado por los ruidos de los pastores, el león volvió sobre sus pasos. Fue entonces cuando los pastores me ubicaron junto a las demás vacas que estaban pastando la hierba. Pensaron que yo era una de sus vacas perdidas. Y yo, yo era incapaz de transformarme y volver a encontrar mi forma humana.[376]

Conclusión. En primer lugar, dentro del paradigma fantasmal, no hay ni reversibilidad ni irreversibilidad del tiempo. Sólo cuenta el enroscamiento de la experiencia. Las cosas y los acontecimientos se enroscan unos a otros. Aunque las historias y los acontecimientos tienen un comienzo, no poseen un final propiamente dicho. Es verdad que pueden ser interrumpidos, pero también pueden prolongarse en otra historia o en otro acontecimiento, sin que haya necesariamente una filiación entre ambos. Los conflictos y las luchas pueden recomenzar en el mismo punto donde fueron interrumpidos. Es posible retomarlos más cerca del origen o asistir a nuevos comienzos sin que sea necesario

experimentar la necesidad de una continuidad, aunque la sombra de historias y acontecimientos antiguos planee todavía sobre el presente. Por otra parte, el mismo acontecimiento puede tener dos comienzos distintos. Durante este proceso, se pasa constantemente de fases de pérdida a fases de enriquecimiento de la vida y del sujeto. Todo funciona según el principio del inacabamiento. El vínculo entre el presente, el pasado y el futuro ya no es más ni del orden de la continuidad ni del orden de la genealogía, sino del orden del enroscamiento de series temporales prácticamente separadas, unidas una a la otra por una multiplicidad de delgados hilos.

En segundo lugar, actuar como un sujeto en un contexto marcado por la violencia de tipo fantasmal, es ser capaz, en todas las circunstancias posibles, de «introducir los fragmentos en fragmentaciones siempre nuevas».[377] De ahí que, en el campo fantasmal, sólo pueda haber sujetos esquizofrénicos. El esquizofrénico, afirman Gilles Deleuze y Félix Guattari, pasa de un lado a otro, mezcla todos los códigos, «en un deslizamiento rápido, siguiendo las preguntas que le son planteadas, variando la explicación de un día para otro, no invocando la misma genealogía, no registrando de la misma manera el mismo acontecimiento, incluso aceptando, cuando se le impone y no está irritado, el código banal edípico, con el riesgo de atiborrarlo con todas las disyunciones que este código estaba destinado a excluir».[378] En esas condiciones, y según una expresión nietzscheana, «todo se divide pero por sí mismo, y en donde el mismo ser está en todas partes, de todos los lados, en todos los niveles, con la sola excepción de la diferencia de intensidad», y la única manera de mantenerse vivo es viviendo en zigzag.

En tercer lugar y en cuanto que sujeto fantasmal, el esclavo no adopta

una forma única ni posee un contenido modelado de una vez y para siempre. La forma y el contenido cambian constantemente en función de los acontecimientos de la vida. Pero el despliegue de la existencia sólo puede tener lugar si el sujeto se apoya en un reservorio de recuerdos y de imágenes que parecen haber sido fijados de una vez y para siempre. El sujeto se apoya en ellos al mismo tiempo que los transgrede, los olvida y los ubica en una relación de dependencia con respecto a otras cosas, no consigo mismas. En consecuencia, el trabajo para la vida consiste en distanciarse del recuerdo en el mismo momento en que el sujeto fantasmal se apoya en él para negociar los virajes de la vida. Una vez esbozados los bocetos de la vida, tiene que escaparse de sí mismo, dejándose llevar por el flujo del tiempo y de los accidentes. Así, el sujeto fantasmal se produce en el riesgo de lo imprevisible por medio de una cadena de efectos a veces calculados, pero que no se materializan jamás en los términos exactos previstos de antemano. Es en este carácter inesperado y en esta absoluta inestabilidad donde se crea y se inventa.

Quizás, ésa es la razón por la cual, en medio de la noche, el sujeto puede dejarse llevar por el canto del recuerdo, aquél que, muy a menudo, es enterrado bajo los escombros de la desdicha; quizás, por esa razón, el sujeto fantasmal se ve imposibilitado para arrojar sobre la existencia un carácter de ebriedad y de eternidad. Sin embargo, una vez liberado por el tabaco, suprime, de pronto, todo aquello que ponía límites a su horizonte, proyectándolo, en consecuencia, en el infinito mar de luz que hace posible el olvido de la infelicidad:

> Introdujo en mi boca una pipa humeante de aproximadamente seis pies de largo. La pipa podía contener, de una sola vez, media cuba de tabaco. Luego, designó a un fantasma cuya función era la de recargar la pipa cuando fuera necesario. En el momento en que encendió la pipa, todos los fantasmas se pusieron a bailar

alrededor de mí en pequeños grupos. Cantaban, aplaudían, hacían resonar las campanillas. El batir de tambores de uno de los tamborileros […] era tal que todo el mundo saltaba de felicidad […] todos estallaban en un inmenso reír —un reír tan estridente que cualquiera podía escucharlo claramente a dos millas a la redonda—. Y cada vez que el tabaco estaba a punto de agotarse, el fantasma asignado para la tarea de rellenar la pipa se apresuraba en atiborrarla de tabaco fresco […]. Al cabo de algunas horas de fumar esta pipa, me intoxiqué bajo el efecto del humo de tabaco, como si acabara de consumir un licor fuerte […]. Fue entonces cuando, olvidando todas mis desdichas, me puse a cantar los cantos de mi país. Desde que había hecho mi ingreso al mundo de los fantasmas, la desdicha me había impedido entonarlos. Por eso, no bien escucharon esos cantos, los fantasmas se pusieron a bailar también […].[379]

Notas:

354. Deleuze, G., *Francis Bacon, logique de la sensation*, Seuil, París, 2002 [1981], véase capítulo 4. [Trad. esp.: *Francis Bacon, lógica de la sensación*, Arena Libros, Madrid, 2002.

355. Labou Tansi, S., *La Vie et demie*, *op. cit.*, pág. 11. [Trad. esp.: *La vida y media*, Cyan, Madrid, 2013].

356. *Ibíd.*, pág. 12.

357. *Ibíd.*, págs. 12-13.

358. *Ibíd.*, pág. 283.

359. *Ibíd.*, pág. 37.

360. *Ibíd.*, pág. 16.

361. *Ibíd.*, págs. 36-37.

362. *Ibíd.*, pág. 37.

363. *Ibíd.*, pág. 13.

364. *Ibíd.*, pág. 14.

365. *Ibíd.*, págs. 14-15.

366. Tutuola, A., *The Palm-Wine Drinkard* and *My Life in the Bush of Ghosts*, Grove Press, Nueva York, 1994. [Trad. esp.: *El bebedor de vino de palma*, Ediciones Júcar, Gijón, 1974; *Mi vida en la maleza de los fantasmas*, Siruela, Madrid, 2008].

367. Melchior-Bonnet, S., *Histoire du miroir*, Imago, París, 1994, págs. 113-114. [Trad. esp.: *Historia del espejo*, Editorial Herder, Barcelona, 1996].

368. Tutuola, A., *op. cit.*, págs. 248-249.

369. *Ibíd.*, págs. 108-109.
370. *Ibíd.,* pág. 29.
371. *Ibíd.*, págs. 25-26.
372. *Ibíd.*, págs. 263-264.
373. *Ibíd.*, págs. 36.
374. *Ibíd.*, págs. 91-92.
375. *Ibíd.*, págs. 272.
376. *Ibíd.*, págs. 42.
377. Deleuze, G. y Guattari, F., *Capitalisme et schizophrénie. Volumen 1: L'Anti-Œdipe*, Minuit, París, 1972, pág. 13. [Trad. esp.: *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1988].
378. *Ibíd.*, págs. 21-22.
379. Tutuola, A., *op. cit.,* págs. 74-75.

6
CLÍNICA DEL SUJETO

Todo comienza con un acto de identificación: «Soy un negro». El acto de identificación constituye la respuesta a una pregunta que nos hacemos: «¿Quién soy yo, entonces?». O con una pregunta que nos es formulada: «¿Quién es usted?». En este segundo caso, se trata de la respuesta a una conminación. A través de esas preguntas, se trata de develar la propia identidad y de hacerla pública. Pero develar la identidad es también reconocer (es un auto-reconocimiento); es saber quién se es y decirlo o, mejor dicho, proclamarlo o incluso decírselo a sí mismo. El acto de identificación es también una afirmación existencial. «Soy» significa, por consiguiente, «existo».

6.1. El amo y su negro

Pero entonces ¿qué es un negro?, —ese *ente* del que se dice que yo soy de la especie—. En primer lugar, «negro» es una palabra. Una palabra remite siempre a algo. Pero la palabra tiene también un espesor propio, una densidad propia. Una palabra está hecha para evocar algo en la conciencia de aquél a quien va dirigida o de aquél que la oye. A mayor densidad y espesor, mayor es la sensación, el sentimiento, inclusive el resentimiento, que la palabra provoca en aquél a quien hace referencia. Hay palabras que hieren. La capacidad de las palabras para herir forma parte de su peso específico. «Negro» se pretende también, y sobre todo, un nombre. Aparentemente, cada nombre es portador de un destino, de una condición más o menos genérica. «Negro», entonces, es el nombre que me fue dado por otro. No fui yo quien lo eligió en un principio.

Heredé ese nombre por la posición que ocupo en el espacio del mundo. Quien ha sido apodado con el nombre «negro» es consciente de esta procedencia externa.

Por consiguiente, tampoco ignora que de lo que se trata es de experimentar su poder de falsificación. Desde este punto de vista, es «negro» aquél que no puede mirar al otro directamente a los ojos. «Negro» es aquél que, acorralado a los pies de un muro sin puerta, piensa que todo terminará por abrirse no obstante. Entonces golpea, suplica y vuelve a golpear aún con más fuerza con la esperanza de que se le abra una puerta que no existe. Muchos han finalizado por sentirse cómodos así, reconociéndose en el destino con que el nombre los ridiculizó. Y como un nombre está hecho para ser llevado, muchos terminaron apropiándose de algo que, originalmente, no fue creado por ellos. Al igual que la palabra, el nombre existe sólo si es comprendido y asumido por aquél que lo lleva. Más aún: sólo hay nombre cuando aquél que lo lleva siente los efectos de su peso en su conciencia. Hay nombres que se cargan como un insulto permanente y otros que se llevan por costumbre. El nombre «negro» remite a ambos tipos. Finalmente, y pese a que algunos nombres puedan halagar, en un comienzo el nombre «negro» fue una manera de cosificación y de degradación. Obtenía su potencia de su capacidad de ahogar y estrangular, de amputar y emascular. Ese nombre tenía el mismo valor que la muerte. De hecho, un vínculo íntimo ha unido siempre el nombre «negro» con la muerte, el asesinato y la sepultura. Y, por supuesto, con el silencio al cual debía ser reducida, necesariamente, la cosa; es decir: con la orden de guardar silencio y no ser visto.

«Negro» —no hay que olvidarlo— se refiere también a un color. El color de la oscuridad. Desde este punto de vista, el «negro» es lo que

vive la noche, en la noche, aquél cuya vida está hecha noche. La noche, ése es su envoltorio primero, el tejido en el cual se forma su carne. Es su blasón y su vestimenta. Esta residencia en la noche y esta vida en cuanto que noche son las que lo vuelven invisible. El otro no lo ve porque, en definitiva, no hay nada para ver. A lo sumo, si llegara a verlo, sólo vería sombra y tinieblas, es decir: aproximadamente nada. Envuelto en su noche prenatal, el negro mismo no se ve. No ve que de ese modo, golpeando con todo su cuerpo un muro sin puerta, sacudiéndose con todas sus fuerzas para exigir que se le abra una puerta que no existe, volverá a caer tarde o temprano para atrás, sobre la acera.[380] Película de ser sin espesor, no ve nada tampoco. Por otra parte, frente a su color, su mirada no puede ser sino amniótica y mucosa. Ésa es la función talismánica del color —aquélla que, surgiendo al extremo de la mirada, se impone finalmente como síntoma y destino, o incluso como nudo en la trama del poder—. El color negro tiene, en este sentido, propiedades atmosféricas. La primera se manifiesta bajo la forma de un recuerdo arcaico, la referencia a una herencia genealógica que nadie puede modificar verdaderamente porque el negro no puede modificar su color. La segunda es un afuera en el cual el negro se encierra y se transforma en aquel otro para siempre incognoscible. O, de existir alguna revelación del negro, ésta sólo se producirá a costa de un nuevo ocultamiento. En consecuencia, el color negro carece de sentido. Sólo existe con respecto a un poder que lo inventa, a una infraestructura que lo sostiene y lo contrasta con otros colores. Sólo existe con respecto a un mundo que lo nombra y lo axiomatiza.

Por otra parte, el nombre «negro» hace referencia también a un vínculo, a una relación de sujeción. En el fondo, sólo hay «negro» con relación a un «amo». El «amo» posee a su «negro» y el «negro»

pertenece a su «amo». Todo negro recibe su forma de su amo: el amo le da forma a su negro y este último adopta esta forma por medio de la destrucción y la explosión de su forma anterior. Por fuera de esta dialéctica de la posesión, de la pertenencia y de la explosión, no existe «negro» en sí mismo. Toda sujeción acabada implica constantemente este vínculo de propiedad, de apropiación y de pertenencia a un otro distinto de sí mismo. En la dialéctica del negro y su amo, las cadenas y la correa son dos figuras consumadas de la sujeción. La correa es esa especie de cuerda que se ata al cuello de aquél que no es libre. El que no es libre es igual a aquel otro a quien no se le puede dar la mano y que, por tal razón, es necesario arrastrar del cuello. La correa es el significante por excelencia de la identidad servil, de la condición servil, del estado de servidumbre. Experimentar la servidumbre es ser ubicado por la fuerza en la zona de indiferenciación entre el hombre y el animal, en esos lugares donde la vida humana se mira a partir de la postura del animal —la vida humana que adopta la figura de la vida animal a tal punto que ya no se puede distinguir una de otra, a tal punto que ya no es posible saber si el animal es más humano que el hombre o si el hombre es más animal que el animal—.

Pues bien: este nombre denigrado será recuperado entre otros por Marcus Garvey y Aimé Césaire para hacerlo objeto de una conversación por definición infinita.

6.2. Lucha de razas y autodeterminación

Bajo la esclavitud, la plantación constituía la rueda de engranaje esencial de un orden salvaje en el cual la violencia racial cumplía tres funciones. Por un lado, estaba orientada a debilitar las capacidades de los esclavos para asegurar su reproducción social en la medida en que

no estaban jamás en condiciones de reunir los medios indispensables para una vida digna de ese nombre. Esta brutalidad tenía, por otra parte, una dimensión somática. Apuntaba a inmovilizar los cuerpos y, de ser necesario, a destrozarlos también. Por último, atacaba el sistema nervioso y tendía a desecar las capacidades de sus víctimas para crear su propio mundo de símbolos. Como la mayor parte del tiempo sus energías se desviaban hacia tareas de supervivencia, estaban obligados por siempre a vivir su vida bajo la modalidad de la repetición. Pero lo que caracterizaba fundamentalmente los vínculos entre el amo y sus esclavos era el monopolio del futuro que el amo pretendía ostentar. Ser negro y, en consecuencia, esclavo, era no tener un futuro propio, para sí. El futuro del negro era siempre un futuro delegado que este último recibía de su amo como un don: la liberación. Es por ello que siempre, en el corazón de las luchas de esclavos, se planteaba la cuestión del porvenir en cuanto que horizonte de futuro que era necesario abrirse por sí mismo y gracias al cual era posible autoproducirse como sujeto libre, responsable de sí y responsable ante el mundo.

Para Marcus Garvey definirse por la ausencia ya no era suficiente. Lo mismo ocurría con las formas de identificación secundaria o derivada (es decir, la identificación a través del amo). Inmediatamente después del trabajo negativo de la destrucción, el negro debía convertirse en alguien diferente, hacerse empresario de sí mismo y transformarse en un sujeto capaz de proyectarse en el futuro e implicarse a fondo en un deseo. Para parir una nueva persona humana y conferirle una consistencia cualquiera a su existencia, tenía el deber de autoproducirse no como repetición, sino como *insoluble diferencia y singularidad absoluta*. De la pérdida y de la destrucción debía surgir una potencia de formación, sustancia viva creadora de una forma nueva en el mundo.

Aunque sensible a la idea de necesidad, Garvey se abstiene de reducir el deseo a ésta. Por el contrario, se propuso llevar a cabo una redefinición del objeto mismo del deseo negro, el deseo de gobernarse por sí mismo. A este deseo, que era al mismo tiempo un proyecto, le otorga un nombre: el proyecto africano de «redención».[381]

La puesta en práctica de ese proyecto exigía una lectura atenta del tiempo del mundo. Para Garvey, el mundo estaba habitado por la especie humana. Ésta, a su vez, estaba compuesta por muchas razas destinadas, cada una de ellas, a mantenerse puras. Cada raza controlaba su destino en el marco de un territorio en el cual estaba destinada a ejercer plenos derechos de soberanía. Europa pertenecía a los blancos, Asia a los amarillos y África a los africanos. Aunque distintas, cada raza estaba dotada de las mismas capacidades y posibilidades. Por naturaleza, ninguna estaba autorizada a ejercer su predominio sobre las otras. Y como la historia del mundo era cíclica, toda dominación era provisoria. A principios de los años 1920, Garvey estaba persuadido de que se había puesto en marcha un reajuste político del mundo. Este reajuste se alimentaba de la sublevación de los pueblos oprimidos y de las razas dominadas que luchaban por el reconocimiento y el respeto contra las potencias planetarias. Se había abierto una carrera para la vida. En este proceso brutal e impiadoso, no había casi lugar para los pueblos no organizados, poco ambiciosos e incapaces de proteger y defender sus propios intereses. Sin organización, esos pueblos estaban sencillamente amenazados con la exterminación. El proyecto de redención exigía igualmente una teoría del acontecimiento. Para Garvey, el acontecimiento por excelencia estaba destinado esencialmente a tener lugar en un futuro del cual nadie conocía la hora precisa, pero cuya proximidad era evidente. En el caso de los negros, el objeto de la espera

era el advenimiento de un «imperio africano», sin el cual la raza negra no podría gozar de una existencia política y económica en el mundo. El acontecimiento estaba en el espíritu de la época, en el aire. La política de centinela consistía en acompañar, incluso en precipitar ese advenimiento, preparándose para ello.[382]

Si no un vasto movimiento de deserción, Garvey preconizaba al menos una *retirada organizada*. Estaba convencido de que Occidente estaba condenado a la decadencia. Paradójicamente, el desarrollo tecnológico había abierto el camino para una civilización que se obstinaba en destruirse a sí misma. Al no descansar en ninguna base espiritual, no podía durar indefinidamente. En las condiciones de la época, para Garvey el negro era un sujeto ampliamente desterritorializado. «Tratándose del negro —afirma— yo no reconozco ninguna frontera nacional. En tanto África no sea libre, el mundo en su conjunto es mi provincia».[383] Frente a una geopolítica del mundo profundamente marcada por la carrera de las razas por la vida, este sujeto desterritorializado no podía apenas asegurar su propia protección, ni siquiera su supervivencia como raza independiente, mientras careciera de una patria. No podía convertirse en un hombre auténtico, es decir, en un hombre como el resto, capaz de disponer de aquello que cada hombre tiene derecho a disponer; capaz de ejercer sobre sí, sobre los otros y sobre la naturaleza el tipo de autoridad que le corresponde naturalmente y por derecho a cada hombre digno de ese nombre. Ruina y desastre, ése era, en consecuencia, el futuro de cualquier negro fuera de África.[384]

En muchos aspectos, el África de Garvey sigue siendo una entidad mítica y abstracta, un significado pleno y un significante aparentemente transparente —y es eso lo que, paradójicamente, le otorga su potencia

—. En los textos de Garvey, decir África era embarcarse tras los pasos de una huella, en busca de la sustancia del signo —sustancia que precedía al signo mismo y a la forma en la cual estaba destinado a manifestarse—. La historia de la humanidad era una historia de luchas entre razas. La raza humana estaba compuesta por una raza de amos y una raza de esclavos. La raza de los amos era aquélla capaz de hacer su propia ley y de imponer su ley a los otros. A los ojos de Garvey, África era el nombre de una promesa —la promesa de vuelco de la historia—. La raza de esclavos podía, un día cualquiera, volverse una raza de amos a condición de procurarse sus propios instrumentos de potencia. Para que esta posibilidad distinta se llevara a cabo, el negro de las Américas y las Indias occidentales debía desertar de los lugares inhospitalarios a los que había sido relegado y ocupar de nuevo su hábitat natural. Allá, lejos de aquéllos que en otro tiempo lo habían sometido, podría finalmente recobrar su propia fuerza y dar rienda suelta a su genio. Desarrollando una nacionalidad negra africana, haría la economía del odio a los otros y de la venganza, en lugar de consumirse a sí mismo.

6.3. Un crecimiento en humanidad

Durante toda su vida, Aimé Césaire luchó con fuerza y contundencia, con energía y lucidez, con una mezcla de claridad y oscuridad, con las armas milagrosas de la poesía y las no menos honorables de la política. Lo hizo con los ojos fijos ya en lo imperecedero, ya en lo efímero, lo que pasa y vuelve al polvo. Buscó obstinadamente acondicionar un lugar de permanencia a partir del cual la mentira del nombre pudiera ser desenmascarada, la verdad pudiera resucitar y lo indestructible pudiera manifestarse. Ésa es la razón por la cual su pensamiento, volcánico, fue a la vez un pensamiento de la interrupción, de la sublevación y de la

esperanza. El zócalo de este pensamiento de la lucha y de la sublevación fue, por un lado, la afirmación de una irreductible pluralidad del mundo o, como a él le gustaba llamarlo, «de civilizaciones»; y, por otro lado, la convicción de que «el hombre, esté donde esté, tiene sus derechos en cuanto que hombre».[385] Este pensamiento era el testimonio de la esperanza en un vínculo humano con la diferencia —vínculo incondicional de humanidad que se vuelve particularmente imperativo ante la evidencia del rostro sin nombre que se tiene en frente, y ante la evidencia del inexorable momento de violencia que empuja a desnudar ese rostro, a violar ese nombre y a borrar su sonoridad—. Lo que ese pensamiento puso en cuestión es el racismo y el colonialismo, dos formas modernas de esa violación y de ese acto de anulación; dos figuras de la animalidad en el hombre y de la unión de lo humano con la bestia de las que nuestro mundo aún está lejos de haberse liberado completamente. Por último, el terror que lo habitaba era el de un sueño sin despertar, de un sueño sin nuevo día, sin sol ni mañana.

La obsesión de Césaire no fueron solamente las Antillas, ese país que él se había acostumbrado a llamar menos «francés» que «caribeño». No fue sólo Francia, de cuya Revolución decía que se había saltado —acontecimiento completamente inaugural en su espíritu— el «problema colonial», es decir, la posibilidad de una sociedad sin razas. Fue también Haití —una tierra que, decía, «supuestamente había conquistado su libertad», pero era más miserable que una colonia—. Fue el Congo de Lumumba y, a través de él, África —en donde la independencia había desembocado en un «conflicto entre nosotros mismos»—. Fue la América negra —ante la cual nunca dejó de recordar y de proclamar la «deuda de reconocimiento»—. Fue, tal como no dejaba de repetir él mismo, el «destino del hombre negro en el mundo moderno».

¿Cómo es posible tomar en serio esta preocupación declarada para con quien él mismo denomina el «hombre negro»? En primer lugar, evitando neutralizar, mediante la aceptación del desconcierto que pudiera llegar a producir, la carga de polémica que conlleva esa preocupación, así como lo desconocido a lo que hace referencia. Es necesario abrazar esta preocupación no para encerrar a Césaire en una concepción carcelaria de la identidad. Mucho menos para relegar su pensamiento a una forma de tribalismo racial. Es necesario abrazar esa preocupación precisamente para que nadie pueda ocultarse frente a las difíciles preguntas que él hizo propias, que no dejó de plantearle a todo el mundo, y que aún hoy siguen, esencialmente, sin respuestas. Por ejemplo y en primer lugar, la cuestión del colonialismo, la raza y el racismo. Acaso no decía Césaire, también, no hace mucho tiempo, que «lo que hoy en día es importante es la cuestión del racismo, es el recrudecimiento del racismo en el mundo entero; son los focos de racismo que aquí y allá se avivan. […]. Es eso lo que debe preocuparnos. Entonces, ¿nos ha llegado el momento de bajar la guardia y desarmarnos»?[386] ¿Qué quiere decir Césaire cuando proclama su preocupación respecto a la suerte reservada para el «hombre negro»? ¿Por qué no decir el «humano», a secas?

En primer lugar, es necesario subrayar que, al hacer de la raza el punto de partida de su crítica de lo político, de la modernidad y de la idea misma de lo universal, Césaire se inscribe directamente en una tradición crítica intelectual negra presente tanto en los afroamericanos como en una gran cantidad de otros pensadores caribeños angloparlantes, incluso africanos. En Césaire, no obstante, la preocupación por «el hombre negro» no desemboca en la *secesión* del mundo, sino en la afirmación de su pluralidad y en la necesidad de su

declosión. Afirmar que el mundo es plural, militar a favor de su declosión, significa que Europa no es todo el mundo, sino apenas una parte de él. Significa, entonces, contrapesar lo que Césaire denomina el «reduccionismo europeo»:

> Ese sistema de pensamiento, o más bien la tendencia instintiva de una civilización eminente y prestigiosa a abusar de su propio prestigio para hacer el vacío a su alrededor, reconduciendo abusivamente la noción de universal […] a sus propias dimensiones; o, dicho de otro modo, a pensar lo universal a partir de sus únicos postulados y a través de sus propias categorías.

Significa, también, señalar las consecuencias que eso implica: «Separar al hombre de lo humano, y aislarlo, en definitiva, en un orgullo suicida cuando no en una forma racional y científica de barbarie».

Afirmar que el mundo no se reduce a Europa es rehabilitar la singularidad y la diferencia. En eso, y sin importar lo que se haya dicho, Césaire está cerca del pensamiento de Senghor. Ambos rehúsan las perspectivas abstractas de lo universal. Subrayan que lo universal se declina siempre en el registro de la singularidad. A su modo de ver, lo universal es precisamente el lugar de una multiplicidad de singularidades cada una de las cuales no es más que lo que es, es decir, lo que las une y las separa de otras singularidades. Ni para uno ni para el otro existe lo universal absoluto. Sólo hay universal en cuanto que comunidad de singularidades y de diferencias, comunidad que es, al mismo tiempo, puesta en común y separación. Aquí, la preocupación del «hombre negro» no tiene sentido sino porque abre la vía a otra imaginación de la comunidad universal. En esta edad de la guerra sin fin y de los múltiples retornos del colonialismo, una crítica de este tipo está lejos de haber tocado a su fin; todavía es indispensable en las condiciones contemporáneas, ya sea en lo que atañe a las cuestiones de

ciudadanía, de la presencia de extranjeros y de las minorías, a las figuras no europeas del devenir humano, al conflicto de los monoteísmos o, incluso, a la globalización.

En otro aspecto, la crítica de la raza en Césaire ha sido siempre inseparable de la crítica del colonialismo y del pensamiento que lo producía. ¿Qué es, en principio, la colonización?, se pregunta en su *Discurso sobre el colonialismo* (1955). No es «evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de *Dios*, ni extensión del *Derecho*».[387] Ecuación deshonesta, es hija del apetito, de diversas codicias y de la fuerza: las mentiras, los tratados violados, las expediciones punitivas, el veneno instilado en las venas de Europa, el salvajismo; todo eso por lo cual el colonizador se vuelve incivil, se hunde en el embrutecimiento, aprende a despertar en él instintos ocultos, la codicia, la violencia, el odio racial y el relativismo moral. De ahí que «nadie coloniza inocentemente, nadie coloniza impunemente; que una nación que coloniza, que una civilización que justifica la colonización y, por lo tanto, la fuerza, ya es una civilización enferma, moralmente herida, que irresistiblemente, de consecuencia en consecuencia, de negación en negación, llama a su Hitler».[388] Y Césaire añade que «el colonizador, al habituarse a ver en el otro a *la bestia*, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en *bestia*».[389] Apropiarse seriamente de Césaire es continuar rastreando en la vida de hoy las huellas que indican este retorno del colonialismo o su reproducción y repetición en las prácticas contemporáneas —ya se trate de prácticas de guerra, de formas de minorización y de estigmatización de las diferencias o, más directamente, de formas de revisionismo que, apoyándose en el fracaso

de los regímenes postcoloniales, pretenden justificar *ex post* lo que fue, ante todo, como sugería Tocqueville, un gobierno grosero, venal y arbitrario—.

Finalmente es importante seguir interrogándose por el sentido del término «negro» que Senghor y Césaire rehabilitaron durante el período más álgido del racismo imperial. Por otra parte, es significativo que en el crepúsculo de su vida Césaire se haya sentido obligado a recordarle a Françoise Vergès: «negro soy, negro quedaré».[390] La toma de conciencia de su ser negro data de comienzos de los años 1930 cuando, en París, conoció a Léopold Senghor y a los escritores afroamericanos Langston Hughes, Claude McKay, Countee Cullen, Sterling Brown y, más tarde, a Richard Wright y muchos otros más. Esta toma de conciencia es provocada por la interrogación apremiante y angustiante que se planteó, en el período de entreguerras, toda una generación de pensadores negros. Por un lado, esta pregunta se refiere a la condición negra. Por otro lado, a las posibilidades del tiempo. Césaire la resume de la siguiente manera: «¿Quiénes somos en este mundo blanco? ¿Qué nos está permitido esperar y qué debemos hacer?».[391] A la pregunta «¿quiénes somos en este mundo blanco?», ofrece una respuesta desprovista de ambigüedad: «Negros somos». Al afirmar de manera tan perentoria su «negritud», señala una diferencia que nada ha de simplificar, que no hay que pretender velar y de la cual no hay que desviarse declarándola indecible.

Pero ¿qué entiende Césaire por «negro», ese reflujo o, incluso, ese nombre del cual Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas*, afirma que no se trata sino de una ficción? ¿Y qué es necesario entender por esa palabra hoy en día? Para él, ese nombre remite no a una realidad biológica o a un color de piel, sino a «una de las formas históricas de la

condición impuesta al hombre». Pero esa palabra es igualmente sinónimo de una «lucha obstinada por la libertad y de indomable esperanza». En Césaire, el término «negro» significa entonces algo esencial que no tiene que ver en absoluto con la idolatría de raza. Porque está cargado de tantas pruebas —que Césaire insiste en no olvidar en absoluto jamás— y porque constituye la metáfora por excelencia de aquello que está «al margen», ese nombre es el que mejor expresa —a contrario sensu— la búsqueda de eso que él denomina una «más amplia fraternidad» o incluso un «humanismo a la medida del mundo».[392]

Dicho esto, sólo sería posible hablar de este humanismo a la medida del mundo a través del lenguaje de lo por venir, de lo que siempre se situará por delante de nosotros y que, como tal, estará siempre privado de nombre y de memoria, pero no de razón —y que, en cuanto que tal, escapará siempre de la repetición, puesto que será siempre radicalmente diferente—. Así, la universalidad del nombre «negro» es necesario buscarla no del lado de la repetición, sino de la diferencia radical sin la cual la declosión del mundo es imposible. En nombre de esta diferencia racial es necesario volver a imaginar al «negro» como la figura de aquél que está en camino, que está listo para ponerse en camino, que pasa por la experiencia del desgarramiento y de la extrañeza. Pero para que esta experiencia del recorrido y del éxodo tenga sentido es necesario que le otorgue un lugar esencial a África. Es necesario que esa experiencia desemboque en África o, al menos, que de un rodeo por África; ese doble del mundo cuyo tiempo, es sabido, un día llegará.

Césaire sabía que el tiempo de África vendría, que era necesario anticiparlo y estar listo. Se trataba de una reinscripción de África a la vez en el registro de la cercanía y de la extrema lejanía; de la presencia otra, de lo que prohíbe cualquier morada permanente y toda posibilidad

de residencia que no sea onírica —fue esta manera de habitar África la que le hizo posible resistir a las sirenas de la insularidad—. A fin de cuentas, quizás fue África quien, al permitirle comprender que existen fuerzas profundas en el hombre que sobrepasan la prohibición, otorgó a su pensamiento su carácter volcánico.

Pero ¿cómo releer Césaire sin Fanon? La violencia colonial de la que este último fue testigo en Argelia particularmente —y de cuyas consecuencias traumáticas se ocupó médicamente— se manifestaba bajo la forma del racismo cotidiano y, sobre todo, de la tortura que la armada francesa practicaba en contra de los resistentes argelinos.[393] El país por el cual casi había dejado la vida durante la Segunda Guerra Mundial, reproducía los métodos nazis en una guerra salvaje y sin parangón contra otro pueblo al cual le denegaba el derecho de autodeterminación. De esta guerra, Fanon decía a menudo que había adoptado «el aspecto de un auténtico genocidio»[394] o, incluso, de una «empresa de exterminación».[395] Esa guerra, la «más espantosa»[396] y «más alucinante que un pueblo haya librado para destruir la opresión colonial»,[397] fue el principio de la instauración, en Argelia, de una «atmósfera sangrienta, impiadosa».[398] Extendió a gran escala «la generalización de prácticas inhumanas»[399] como consecuencia de lo cual muchos de los colonizados tuvieron la impresión de «asistir a un verdadero apocalipsis».[400] A lo largo de esta lucha a muerte, Fanon había tomado partido por el pueblo argelino. Francia, por consiguiente, dejó de tratarlo como a uno de los suyos. Había «traicionado» a la nación, era un «enemigo» y seguiría tratándolo como tal mucho tiempo después de su muerte.

Después de la derrota en Argelia y la pérdida de su imperio colonial, Francia se replegó sobre sí. Afectada de afasia, se sumergió en una

suerte de invierno postimperial[401] y, con su pasado imperial reprimido, se instaló en la «buena conciencia». Se olvidó de Fanon, dejando escapar, en lo esencial, algunos de los nuevos viajes mundiales del pensamiento que marcaron el último cuarto del siglo XX. En particular, ése fue el caso del pensamiento postcolonial y de la crítica de la raza.[402] En cambio, en el resto del mundo, muchos movimientos que luchaban por la emancipación de los pueblos continuaron invocando aquel nombre herético. Para muchas organizaciones que luchaban por la causa de los pueblos humillados, que combatían por la justicia racial o por nuevas prácticas psiquiátricas, decir Fanon era apelar a una suerte de «exceso perenne», de «suplemento» o, inclusive, «de resto inembargable» que, sin embargo, les permitía decir, a propósito del mundo, «algo terriblemente actual».[403]

En un mundo dividido jerárquicamente, las diferentes formas de *apartheid*, de segregaciones, de destituciones estructurales habían reemplazado a las antiguas divisiones típicamente coloniales. En ese mundo, y a pesar de ser el objeto de declaraciones piadosas, la idea de una condición humana común estaba lejos de ser admitida en la práctica. En la mayoría de los casos, como consecuencia de diferentes procesos planetarios de acumulación por expropiación, se habían generalizado nuevas formas de violencia y de desigualdad, engendradas por un sistema económico mundial cada vez más brutal. En consecuencia, se había liberado el camino a nuevas y diversas figuras inéditas de precariedad que cuestionaban nuevamente la capacidad de muchos para continuar siendo los amos de sus propias vidas. Sin embargo y en primer lugar, volver a leer a Fanon hoy es tomar conciencia de la medida exacta de su proyecto para continuarlo mejor. Porque si su pensamiento suena como el ángelus, si su pensamiento llena su época

con una vibración implacable, es porque es una respuesta evidente y se opone con una implacabilidad similar y con una misma potencia de perforación a la ley implacable del colonialismo. El suyo fue, en lo esencial, un *pensamiento en situación* nacido de una experiencia vivida, en curso, inestable, cambiante. Una experiencia-límite, arriesgada, en la que, en el nombre de un pueblo futuro y en vías de nacer, el sujeto reflexivo, con la conciencia abierta, ponía en juego su propia historia, su propia existencia y su propio nombre. En la lógica de Fanon, pensar significaba encaminarse junto con otros hacia un mundo que se creaba colectivamente de manera irreversible, sin cesar, en y por la lucha.[404] Para que este mundo común surgiera, la crítica debía desplegarse como una metralla de obús destinada a vencer, atravesar y alterar la pared mineral y rocosa y la estructura interósea del colonialismo. Esta energía es lo que hizo del pensamiento de Fanon un *pensamiento metamórfico*.

6.4. El gran estruendo

Releer a Fanon hoy es asumir como propias y en condiciones que nos son propias algunas de las cuestiones que él mismo nunca dejó de plantear en su tiempo. Estas cuestiones se referían a la posibilidad, para cada sujeto humano y para cada pueblo, de ponerse de pie, de caminar con sus propios pies, de escribir con su trabajo, sus manos, su rostro y su cuerpo, la parte de la historia de este mundo que todos tienen en común y de la cual poseen derechos y son herederos.[405] Si algo hay en Fanon que no envejecerá jamás, es este proyecto de crecimiento colectivo en humanidad. A su modo de ver, esta búsqueda irreprimible e implacable de libertad necesitaba de la movilización de todas las reservas de vida. Comprometía al sujeto humano y a cada pueblo con un formidable trabajo sobre sí mismo, y con una lucha a muerte, sin

reservas, que debían asumir como una tarea propia, que no podía delegarse a otros.

En esta vertiente casi sacrificial de su pensamiento, el deber de sublevación o, incluso, de insurrección, constituía una conminación. Iba a la par del deber de violencia, un término estratégico del léxico fanoniano que, como consecuencia de lecturas apresuradas y a veces impertinentes, dio lugar a malentendidos. Por lo tanto, no es inútil volver a hablar brevemente sobre les condiciones históricas que constituyeron el trasfondo sobre el cual Fanon desarrolló su concepción de la violencia. A este respecto, quizás sea necesario recordar dos cosas. En primer lugar, que la violencia en Fanon es un concepto tanto político como *clínico*. Es, también, tanto la manifestación clínica de una «enfermedad» de naturaleza política, como una práctica de re-simbolización en la cual se juega la posibilidad de la reciprocidad y, en consecuencia, de una relativa igualdad frente al árbitro supremo que es la muerte. Así, a través de la violencia —violencia menos sufrida que elegida— el colonizado opera una vuelta sobre sí. Descubre que «su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono» o, incluso, que «una piel de colono no vale más que una piel de indígena».[406] Al hacerlo, se recompone, se recalifica y aprende nuevamente a medir en su justo valor el peso de su vida y las formas de su presencia en su cuerpo, en su palabra, en el otro y en el mundo.

En el plano conceptual, el discurso fanoniano sobre la violencia en general y la del colonizado en particular se despliega en la intersección entre la clínica del sujeto y la política del paciente. En efecto, en su pensamiento la política y la clínica tienen en común que son, ambos, lugares psíquicos por excelencia.[407] En estos lugares —a priori vacíos— que la palabra anima, se juega el vínculo con el cuerpo y el lenguaje.

Tanto en uno como en otro se vuelven visibles, indistintamente, dos acontecimientos decisivos para el sujeto. Por un lado, la alteración radical y casi irreversible de la relación a sí y al otro engendrada por la situación colonial.[408] Por el otro, la extraordinaria vulnerabilidad de la psique cuando se confronta a los traumatismos de lo real. Pero la relación entre estos dos universos está lejos de ser estable. Sin embargo, Fanon muy rara vez confunde la política de la clínica con la clínica de lo político. Oscila constantemente de un polo al otro. Unas veces considera lo político como una forma de la clínica y la clínica como una forma de la política; otras veces subraya el carácter inexorable tanto como el fracaso de la clínica o sus déficits, sobre todo allí donde el trauma de la guerra, la destrucción generalizada, el dolor y el sufrimiento producidos en general por la ley animal del colonialismo, fragilizan las capacidades del sujeto o del paciente para volver a entrar al mundo de la palabra humana.[409] La violencia revolucionaria es la sacudida que hace explotar esta ambivalencia. Pero Fanon muestra que, a pesar de ser una fase clave del paso hacia el estatus de sujeto político, en el vivo momento de su surgimiento produce, a su vez, heridas psíquicas considerables. Si la violencia convenientemente subjetivada durante la guerra de liberación puede entonces hacerse palabra, es igualmente capaz de obturar el lenguaje y de producir, para aquéllos que sobreviven a esa guerra, mutismo, obsesiones alucinatorias y traumas.

Se ha dicho: Francia se había adentrado, en Argelia, en «una guerra total» que suscitó, de parte de la resistencia argelina, una respuesta igualmente total. Frente a la experiencia de esa guerra y del racismo que fue uno de sus motores principales, Fanon se convenció de que el colonialismo era una fuerza fundamentalmente necro-política, animada en su origen por una pulsión genocida.[410] Y como toda situación

colonial era, en primer lugar, una situación de violencia potencialmente exterminadora que, para reproducirse y perpetuarse, debía poder convertirse en una ontología y en una genética, sólo se podía asegurar la destrucción de ésta a través de una «praxis absoluta».[411] Dada esa situación, Fanon desarrolló sus reflexiones a partir de tres formas de violencia: la violencia colonial —cuyo momento de incandescencia es la guerra de Argelia—, la violencia emancipadora del colonizado —cuya etapa última es la guerra de liberación nacional— y la violencia en las relaciones internacionales. A su modo de ver, la violencia colonial tenía una triple dimensión. Era una violencia *instauradora* en la medida en que regía la instauración de un modo de sometimiento cuyos orígenes se situaban en la fuerza, cuyo funcionamiento descansaba en la fuerza y cuya duración en el tiempo era proporcional a la fuerza. La originalidad de la colonización, desde este punto de vista, era la de revestir con las apariencias de un estado civil aquello que, originalmente y en su funcionamiento cotidiano, remitía al estado de naturaleza.

La violencia colonial era también una violencia *empírica*. Aprisionaba, de un modo reticular y molecular a la vez, la vida de todos los días del pueblo colonizado. Hecha de líneas y nudos, esta división era ciertamente física —las alambradas de púas del largo período de centros de internamiento y de campos de reagrupamiento durante la contra-insurrección—. Pero actuaba también de acuerdo con un sistema de alambres cruzados a lo largo de un eje de mira espacial y topológico que incluía no solamente las superficies (horizontalidad), sino también las alturas (verticalidad).[412] Por otra parte, los rastrillajes, los asesinatos extralegales, las expulsiones y las mutilaciones tenían por blanco de mira al individuo, del cual era necesario captar las pulsaciones y controlar las condiciones de respiración.[413] La violencia colonial

aplastaba con su propio peso todas las escenas de la vida, incluida la de la palabra misma. Se manifestaba sobre todo en los comportamientos cotidianos del colonizador para con el colonizado: agresividad, racismo, desprecio, interminables rituales de humillación, conductas homicidas —todo aquello que Fanon denominaba «la política del odio»—.[414]

Por último, la violencia colonial era una violencia *fenomenal*. Como tal, involucraba tanto los órdenes del sentido como los psíquicos y afectivos. Era proveedora de conflictos mentales difíciles de asistir y de curar. Excluía toda dialéctica del reconocimiento y era indiferente a cualquier argumento moral. Arremetiendo contra el tiempo, uno de los marcos mentales privilegiados de cualquier subjetividad, hacía correr a los colonizados el riesgo de perder el uso de toda traza mnémica, aquéllas que, precisamente, permitían «hacer de la pérdida algo distinto de un colapso hemorrágico».[415] Una de sus funciones no sólo era vaciar el pasado del colonizado de cualquier sustancia, sino también privarlo de futuro. Atacaba además al cuerpo del colonizado contracturando sus músculos y provocando rigideces y dolores. Tampoco su psique estaba a salvo, puesto que la violencia apuntaba ni más ni menos que a su descerebración. Son estas llagas, estas heridas y estos cortes que rayan el cuerpo y la conciencia del colonizado los que Fanon, en la práctica, intentó pensar y vendar.[416] Según Fanon, esta triple violencia (llamémosla soberana) —hecha, en realidad, de «violencias múltiples, diversas, reiteradas, acumulativas»[417]—, era vivida por el colonizado muscularmente y en la sangre. No sólo obligaba al colonizado a percibir su vida como una «lucha permanente contra una muerte atmosférica».[418] De hecho, otorgaba al conjunto de su vida un apariencia de «muerte incompleta».[419] Pero, sobre todo, desataba en él una cólera interior, la del «hombre acorralado», obligado a contemplar

con sus propios ojos la realidad de una «existencia propiamente animal».[420]

Toda la obra de Fanon es un alegato en defensa de esta existencia ultrajada y maltratada. Es una búsqueda obstinada de los indicios de vida que persisten en este gran estruendo que es un estado inaudito como pocos. En este cuerpo a cuerpo con la muerte, su obra no hace sino anunciar el parto de nuevas formas de vida.[421] Con él, la crítica, actor y testigo ocular de los acontecimientos que narra, forma parte de y presta atención al mundo que brota de las entrañas de la lucha. Su palabra, parecida a un filamento incandescente, es al mismo tiempo testimonio y declaración ante la justicia. Por lo demás, testimoniar en situación colonial es, ante todo, dar cuenta de vidas sumergidas en una interminable agonía. Es «encaminarse paso a paso a lo largo de la gran herida infligida al pueblo y al suelo argelinos».[422] Era necesario, afirmaba, «metro a metro, interrogar la tierra argelina», «medir la fragmentación» y el «estado de dispersión» resultante de la ocupación colonial.[423] Había que escuchar a los huérfanos «que deambulan despavoridos y hambrientos», al «marido llevado por el enemigo y que regresa con el cuerpo cubierto de contusiones, la vida vacilante y el espíritu inerte».[424] Una actitud de ese tipo obligaba a prestar atención a las escenas de duelo, a los lugares de la pérdida y el desgarramiento donde las lamentaciones de otro tiempo fueron reemplazadas por nuevas conductas. Frente a la experiencia de la lucha —constata Fanon— no se llora más, no se grita más, ni se actúa más como antes. En adelante, «apretamos los dientes y rogamos en silencio. Un paso más y son los gritos de júbilo los que aclaman la muerte de un *muyahidín* caído en el campo del honor».[425] De esta transfiguración del sufrimiento y de la muerte surgió una nueva «comunidad espiritual».[426]

6.5. La violencia emancipadora del colonizado

En Fanon, una diferencia de estatus separa la violencia colonial de la del colonizado. En un principio, la violencia del colonizado no es ideológica. Es el opuesto exacto de la violencia colonial. Antes de volverse conscientemente contra el aplastamiento colonial durante la guerra de liberación nacional, se manifiesta bajo la forma de una pura descarga —violencia *ad hoc*, de carácter reptil y epiléptica, gesto asesino y estado afectivo primario que lleva a cabo el «hombre acorralado», «espalda contra la pared», «cuchilla en la garganta o, para ser más precisos, el electrodo en las partes genitales»[427] y que busca confusamente «significar que está preparado para defender su vida».[428] ¿Cómo transformar esta agitación energética y este banal instinto de conservación en una lengua política plena e íntegra? ¿Cómo transformarlos en una contra-voz afirmativa frente a la lógica de muerte de la potencia ocupante? ¿Cómo hacer de todo esto un gesto emancipador dotado de los atributos del valor, la razón y la verdad? Ése es el punto de partida de las reflexiones de Fanon sobre la violencia del colonizado, la violencia que el colonizado ya no sufre más, que ya no le es impuesta y de la cual no es más la víctima relativamente resignada. Por el contrario, se trata, efectivamente, de una violencia que el colonizado elige *donar* al colono. Esta donación, Fanon la describe a través del lenguaje del «trabajo» —«praxis violenta», «reacción a la violencia primera del colonialista»—.[429] Esta violencia es producida como si fuera una energía en circulación a través de la cual «cada uno se hace eslabón violento de una gran cadena, [de un] gran organismo violento», en «este mortero trabajado por la sangre y la cólera».[430] Rechazo violento a una violencia impuesta, constituye un momento

mayor de re-simbolización.[431] El objetivo de este trabajo es producir vida. Pero ésta no puede «surgir del cadáver en descomposición del colono».[432] En consecuencia, se trata realmente de *dar la muerte* a aquél que había adoptado el hábito de no recibirla jamás y, en cambio, se había acostumbrado a someter a los otros a ella, sin reservas ni contrapartidas.

Fanon es consciente de que, al optar por la «contra-violencia», el colonizado abre la puerta a la posibilidad de una muy funesta reciprocidad: «el ida y vuelta del terror».[433] Sin embargo, estima que, en un contexto extremo donde toda distinción entre poder civil y poder militar ha sido abolida —en donde la ley de repartición de armas en la sociedad colonial se ha visto modificada profundamente—, la única manera para el colonizado de volver a la vida es imponiendo, por la violencia, una redefinición de las modalidades de distribución de la muerte. No obstante, el nuevo intercambio que resulta sigue siendo desigual. «Los ametrallamientos desde los aviones o los cañonazos de la flota» ¿no sobrepasan «en horror y en importancia las respuestas de los colonizados»?[434] Por otra parte, apelar a la violencia no permite automáticamente el restablecimiento de una relativa equivalencia entre la vida de un colono y la de un colonizado. «Siete franceses asesinados o heridos en el paso de Sakamody» ¿no levantan más la «indignación de las conciencias civilizadas» que «el saqueo de los pueblos Guergour, del pueblo Djerah, [o] la masacre de poblaciones que habían motivado precisamente la emboscada»?[435]

Sea como fuere, lo que otorga a la violencia del colonizado su dimensión ética es su vínculo estrecho con la temática de los cuidados y la curación —cuidados dados a los heridos en los hospitales militares del monte; a los prisioneros a los cuales a diferencia de las tropas

coloniales, el colonizado se niega a dejar morir en sus camas; a las víctimas de la tortura cuya personalidad en adelante está dislocada; a las argelinas que han perdido el juicio después de las violaciones; incluso a los torturadores habitados por el doble alucinado de sus víctimas—.[436] Además de vendar las atrocidades coloniales, la violencia del colonizado remite a tres cosas. En primer lugar, a una conminación dirigida a un pueblo atenazado por la historia y ubicado en una posición insostenible. El pueblo en cuestión es de alguna manera conminado a ejercer su libertad, a hacerse cargo de sí mismo, a nombrarse, a hacer brotar la vida o, por el contrario, a asumir su mala fe. Está conminado a realizar una elección, a poner en riesgo su existencia, a exponerse, a «invertir en bloque sus defensas y recursos más ocultos»[437] como condición necesaria para advenir a la libertad. Esta toma de riesgos está completamente sostenida por una fe inquebrantable en las potencias de las masas y por una filosofía de la voluntad: la de convertirse en un hombre entre los hombres.

Pero la teoría fanoniana de la violencia sólo tiene sentido en el marco de una teoría más general, la de un *crecimiento en humanidad*. En el contexto colonial que es la escena originaria del pensamiento de Fanon, el crecimiento en humanidad consiste, para el colonizado, en transportarse, a través de su propia fuerza, hacia un lugar más alto que aquél al cual ha sido consignado por culpa de la raza o como consecuencia de la sujeción. El hombre amordazado, puesto de rodillas y condenado a los alaridos de dolor se recupera por su cuenta, trepa la rampa y se iza a la altura de sí y de los otros hombres —de ser necesario por la violencia, eso que Fanon denominaba la «praxis absoluta»—.[438] Al hacerlo reabre, para sí mismo y para la humanidad entera, comenzando por sus verdugos, la posibilidad de un diálogo nuevo y

libre entre dos sujetos humanos iguales. Lo hace allí donde, previamente, el vínculo oponía principalmente a un hombre (el colono) con su objeto (el colonizado). De buenas a primeras no hay más negro ni blanco, sino un mundo finalmente liberado del peso de la raza. Un mundo del cual cada uno se convierte en heredero.

Si Fanon propuso un saber, se trató sin lugar a dudas de un saber en situación —el saber de experiencias de racialización y de dependencia; el saber de situaciones coloniales de deshumanización o el saber de los medios para ponerles un término a esas situaciones—. Ya fuera «tocar la miseria del negro» frente a la estructura racista del orden social, ya fuera dar cuenta de las transformaciones inducidas por la guerra de liberación en Argelia, este saber era de un extremo a otro abiertamente partisano. No apuntaba ni a la objetividad ni a la neutralidad. «No quise ser objetivo. Por otra parte, esto es falso: no me fue posible ser objetivo», declaraba.[439] Se trataba, primero, de acompañar en la lucha a todos aquéllos que el colonialismo había herido, descerebrado y transformado en locos —se trataba, allí donde fuera posible aún, de cuidar y curar—.

Al mismo tiempo, era un saber que vinculaba indisociablemente la crítica de la vida con la política de la lucha y del trabajo requerido para escapar de la muerte. Desde su punto de vista, la lucha tiene por objeto producir vida. A este respecto, «la violencia absoluta» tiene una función de desintoxicación e instituyente. En efecto, es a través de la violencia como «la “cosa” colonizada se convierte en hombre» y como se crean hombres nuevos, «un nuevo lenguaje, una nueva humanidad».[440] Como contrapartida, la vida se asemeja a una lucha interminable.[441] Hablando estrictamente, la vida es el producto de la lucha que, en sí misma, posee tres dimensiones. En primer lugar, apunta a destruir todo lo que tiene por función destruir, amputar, desmembrar, cegar y provocar miedo y

cólera. En segundo lugar, apunta a asistir y, eventualmente, a curar a aquéllos y aquéllas a quienes el poder hirió, violó, hizo prisioneros o, simplemente, volvió locos. En consecuencia, su función participa del proceso general de la cura. En tercer y último lugar, tiene como objetivo dar sepultura a los caídos, «abatidos por la espalda».[442] Desde esta perspectiva, cumple un rol de enterramiento. A través de estas tres funciones surge claramente el vínculo entre el poder y la vida. El poder, así, no es poder, sino en cuanto es ejercido sobre la vida en el punto en que se separan la salud, la enfermedad y la muerte (la sepultura).

La lucha de la que se ocupa Fanon se desarrolla en un contexto donde el poder —en este caso, el poder colonial— tiende a reducir a la miseria extrema del cuerpo y de la necesidad a todo aquello que cumple una función de vida. A esta miseria extrema del cuerpo y de la necesidad, Fanon la describía en los siguientes términos: «Los vínculos del hombre con la materia, el mundo, la historia, son, en período colonial, relaciones con el alimento».[443] Para un colonizado, afirmaba, «vivir no es encarnar valores, insertarse en el desarrollo coherente y fecundo de un mundo». Vivir es, simplemente, «no morir». Existir «es mantenerse con vida». Y añade: «Es que la única perspectiva es este estómago cada vez más encogido, ciertamente cada vez menos exigente, pero al cual es necesario contentar de todos modos». A los ojos de Fanon, esta anexión del hombre por la fuerza de la materia, la materia de la muerte y la materia de la necesidad, constituye, en sentido estricto, el tiempo de «antes de la vida»; la «gran noche» de la cual es necesario salir. [444] El tiempo de antes de la vida se reconoce por el hecho de que, bajo su imperio, no se trata, para el colonizado, de darle un sentido a su vida, sino, más bien, de «darle sentido a su muerte».[445] A esta «salida de la gran noche», Fanon la denominaba de distintas maneras: la

«liberación», el «renacimiento», la «restitución», la «sustitución», el «surgimiento», la «emergencia», el «desorden absoluto» o, incluso, «marchar todos los días, de noche y de día», «poner en pie a un hombre nuevo», «encontrar algo diferente»; un sujeto nuevo surgido enteramente del «mortero de la sangre y de la cólera»: un sujeto casi indefinible, siempre a la zaga, como un desvío que se resiste a la ley, a la división y a la herida.

De pronto, en Fanon, la crítica de la vida se confunde con la crítica del sufrimiento, del miedo y de la necesidad, del trabajo y de la ley —particularmente, la ley de la raza, la que transforma en esclavo, aplasta el pensamiento y agota tanto al cuerpo como al sistema nervioso—. Del mismo modo, se confunde también con la crítica de la medida y del valor —condición previa para una política de la igualdad y de la universalidad—. Pero esta política de la igualdad y de la universalidad —otro nombre para referirse a la verdad y a la razón— no es posible sino a condición de querer y proclamar al «hombre que está enfrente» —a condición de que este hombre «sea más que un cuerpo»—.[446] De modo que volver a leer a Fanon hoy en día es, por un lado, aprender a restituir su vida, su trabajo y su lenguaje en la historia que él mismo vio nacer y, a través de la lucha y de la crítica, se esforzó en transformar. Por otro lado, es traducir en la lengua de nuestra época las grandes preguntas que lo obligaron a ponerse de pie, a despegarse de sus orígenes y, junto con otros compañeros en una ruta inédita que los colonizados estaban obligados a trazar con su propia fuerza, a hacer avanzar su inventiva y su irreductible voluntad. Si, en las condiciones contemporáneas, es necesario reactualizar estas bodas entre la lucha y la crítica, entonces se vuelve un deber inevitable pensar con y contra Fanon a la vez. Y esto porque, a diferencia de nosotros, para Fanon

pensar es fundamentalmente un salirse de sí; es poner su propia vida en la balanza.

El mundo actual no es exactamente el suyo. Pero, a decir verdad, tampoco es muy diferente. Después de todo, las guerras neo- y para-coloniales vuelven a florecer. Las formas de ocupación se metamorfosean con sus torturas, sus *delta camps*, sus prisiones secretas, su mezcla de militarismo, contrainsurrección y pillaje de recursos a distancia. La cuestión de la autodeterminación de los pueblos quizás ha cambiado de escena, pero continúa formulándose en términos tan fundamentales como en la época de Fanon. El gran llamado de Fanon a una declosión del mundo no puede sino encontrar ecos importantes en un mundo que se re-balcaniza alrededor de cercados, muros y fronteras cada vez más militarizadas; donde sigue siendo vehemente la rabia por quitarles el velo a las mujeres y donde el derecho a la movilidad es restringido cada vez más por numerosas categorías tipificadas racialmente. Además, actualmente se hace visible en la organización de nuevas formas de lucha que se llevan a cabo en los cuatro extremos del planeta: formas de lucha en células, horizontales, laterales; todas ellas propias de la era digital.

Por lo demás, se le debe a Fanon sobre todo la idea de que en toda persona humana existe *algo* indomable, fundamentalmente indomesticable, que la dominación —sin importar la forma que adopte — no puede eliminar, ni contener, ni reprimir completamente. Fanon se esforzó en comprender las modalidades de emanación de ese *algo* en un contexto colonial que, a decir verdad, ya no es exactamente el actual, aun cuando su doble, el racismo institucional, sigue siendo la Bestia. Ésa es la razón por la cual su obra, fue, para todos los oprimidos, una suerte de lignito febril, un arma de sílex.

6.6. La nube de gloria

En Nelson Mandela, esta arma de sílex adopta una forma singularmente figural. Al no ser una forma ordinaria de dominación colonial y de opresión racial, el *apartheid* suscitó, como contrapartida, la aparición de una clase de hombres y de mujeres igualmente poco comunes, sin miedo y que, al precio de sacrificios inauditos, precipitaron su abolición. Si Mandela se transformó en el nombre de todos ellos, es porque, en cada encrucijada de su vida, supo tomar, a veces bajo la presión de las circunstancias, pero con frecuencia voluntariamente, caminos inesperados. Su vida podría resumirse en apenas unas pocas palabras: un hombre constantemente al acecho, centinela a punto de marcharse, y cuyos retornos, igualmente tan inesperados como milagrosos, sólo contribuyeron aún más a convertirlo en un mito. En los fundamentos del mito no sólo se encuentran el deseo de lo sagrado y la sed del secreto. El mito florece en primer lugar en las cercanías de la muerte, esa forma primera de la partida y del desprendimiento.

Mandela experimentará el desprendimiento muy pronto, cuando se convierta al nacionalismo como otros se convierten a una religión, y la ciudad de las minas de oro, Johannesburgo, se transforme en el teatro principal de su cita con el destino. Comienza entonces un muy largo y doloroso vía crucis hecho de privaciones, repetidos arrestos, acosos intempestivos, múltiples comparecencias ante los tribunales, estancias regulares en las prisiones con su rosario de torturas y sus rituales de humillación, momentos más o menos prolongados de vida clandestina, de inversión de los mundos diurnos y nocturnos, de ocultamientos más o menos exitosos, de una vida familiar dislocada, de residencias ocupadas y luego desertadas —el hombre en la lucha, perseguido, el fugitivo que siempre está a punto de partir, a quien en adelante sólo guía la

convicción de un día cercano, el del regreso—.[447]

Su propia vida corrió riesgos enormes, esa vida que Mandela vivió intensamente, como si todo se reanudara cada vez y como si siempre fuera la última vez. Pero también puso en riesgo la vida de muchísimos otros. Evitó por poco la pena capital. Corría 1964. Junto con los otros acusados, estaba listo para ser condenado: «Habíamos considerado esa eventualidad. Si debíamos desaparecer, más valía hacerlo en una nube de gloria. No gustó saber que nuestra ejecución representaba nuestra última ofrenda a nuestro pueblo y a nuestra organización». No obstante, esta visión eucarística estaba exenta de cualquier deseo de martirio. Y, contrariamente a todos los demás, de Ruben Um Nyobè, pasando por Patrice Lumumba, Amilcar Cabral, Martin Luther King y tantos otros, Mandela logrará escapar a la hoz. Es en el presidio donde verdaderamente experimentará ese deseo de vida, a caballo entre el trabajo forzado y el destierro. La prisión se convertirá en el lugar de una prueba extrema, la del confinamiento y el retorno del hombre a su expresión más simple. En ese lugar de máxima miseria, Mandela aprenderá a habitar la celda como si fuera un ser vivo forzado a adaptarse a un ataúd.[448]

A lo largo de largas y atroces horas de soledad, empujado al límite de la locura, redescubrirá lo esencial, eso que habita en el silencio y en el detalle. Todo volverá a hablarle nuevamente: la hormiga que corre hacia no se sabe dónde; la semilla enterrada que muere y después se levanta creando la ilusión de un jardín en medio del cemento; el gris de las torres de observación y de las pesadas puertas metálicas que se cierran estruendosamente; un pedazo de cualquier cosa; el silencio de las jornadas monótonas que se parecen unas a otras y que dan la impresión de no transcurrir; el tiempo que se alarga interminablemente; la lentitud

de los días, el frío de las noches de invierno y el viento que ulula de desesperación como búhos atormentados por vaya a saber qué; el habla que se vuelve tan esporádica; el mundo al otro lado de los muros del cual ya no se oyen más los murmullos; el abismo de *Robben Island* y las huellas de la penitenciaría en su rostro, esculpido, de ahora en adelante, por el dolor, en esos ojos marchitados por la luz del sol que se refleja sobre el cuarzo, en esas lágrimas que no lo son en absoluto, el polvo del sudario sobre ese rostro transformado en espectro fantasmal y en esos pulmones, pero, sobre todas las cosas, esa sonrisa resplandeciente y dichosa, esa posición altiva, recta, de pie, el puño cerrado, listo para abrazar nuevamente al mundo y desatar la tormenta.

Despojado de casi todo, luchará codo a codo para no ceder el resto de humanidad que sus carceleros quieren arrancarle a cualquier precio para blandirlo como un trofeo definitivo. Obligado a tener que vivir casi sin nada, privado de casi todo, aprende a ahorrarlo todo, pero también a cultivar un profundo desprendimiento con respecto a las cosas de la vida profana. A tal punto que, prisionero de hecho, confinado entre dos muros y medio, no se vuelve, sin embargo, esclavo de nadie. Negro de carne y hueso, Mandela vivió entonces en las proximidades del desastre. Penetró en la noche de la vida, muy cerca de las tinieblas, en busca de una respuesta a una pregunta al fin y al cabo simple: ¿cómo vivir libre de la raza y de la dominación que conlleva ese mismo nombre? Sus elecciones lo condujeron hasta el borde del precipicio. Y terminó por fascinar al mundo precisamente porque volvió vivo del país de la oscuridad como una fuerza que brota en el anochecer de un siglo que envejece y que ya no sabe soñar.

Del mismo modo que los movimientos obreros del siglo XIX o las luchas de las mujeres, la modernidad está habitada por el *deseo de*

abolición que en otro tiempo llevaron adelante los esclavos. Ese mismo sueño es el que retomaron, a principios del siglo XX, las grandes luchas por la descolonización. Desde sus orígenes, éstas tuvieron una dimensión planetaria. Su significación nunca fue únicamente local. Siempre fue universal. Inclusive cuando movilizaban actores locales en un país o en un territorio nacional bien circunscrito, estaban siempre a punto de iniciar solidaridades forjadas a escala planetaria y transnacional. Una y otra vez, estas luchas permitieron la extensión o, incluso, la universalización de derechos que, hasta ese momento, habían sido propiedad exclusiva de una sola raza.

6.7. Democracia y poética de la raza

Así pues, se está lejos de vivir en una era postracial donde las cuestiones de memoria, justicia y reconciliación carecerían de sentido. ¿Es posible, sin embargo, hablar de una era post-Césaire? Sí, pero a condición de que, en un abrazo íntimo, se adopte el significante «negro» no con el objetivo de complacerse con él, sino con el de alejarse mejor de él para conjurarlo mejor y para reafirmar mejor la dignidad innata de cada ser humano; la idea misma de una comunidad humana, de una misma humanidad, de una semejanza y de una proximidad humana esencial. Las fuentes profundas de este trabajo de ascesis se encuentran en lo mejor de las tradiciones políticas, religiosas y culturales afroamericanas y sudafricanas. Es el caso, por ejemplo, de la religión profética de los descendientes de esclavos o, incluso, de la función utópica tan característica del trabajo de creación artística. Porque para las comunidades cuya historia ha estado dominada durante largo tiempo por la degradación y por la humillación, la creación religiosa y artística representó a menudo la última defensa contra las fuerzas de la

deshumanización y de la muerte. Esta doble creación marcó profundamente la praxis política. En el fondo, fue siempre su envoltorio metafísico y estético. Una de las funciones del arte y de lo religioso es garantizar la esperanza de una salida del mundo tal como se ha sido y se es; la esperanza de un renacer a la vida y de una reconducción de la fiesta.

La obra de arte jamás ha tenido por función primera la de representar, ilustrar o narrar la realidad únicamente. En su naturaleza siempre ha estado el mezclar y el mimar las formas y las apariencias originales. Por cierto, en cuanto que forma figurativa, mantenía vínculos de semejanza con el original. Sin embargo, al mismo tiempo redoblaba constantemente ese mismo original, lo deformaba, se alejaba de él y, sobre todo, lo conjuraba. De hecho, en la mayor parte de las tradiciones negras, no había obra de arte sino allí donde, habiendo tenido lugar ese trabajo de conjuración, la función óptica, la función táctil y el mundo de las sensaciones se encontraban en un mismo movimiento orientado a revelar el doble del mundo. Así, en el tiempo de una obra, es la vida cotidiana la que se pone en escena, pero liberada de las reglas admitidas, sin trabas ni culpabilidad.

En consecuencia, si existe un rasgo característico de la creación artística, es que en el origen del acto de creación se halla siempre una violencia representada y un sacrilegio y una transgresión mimada. Lo que se espera de ellos es que hagan salir al individuo y a su comunidad del mundo tal como ha sido y tal como es. Esta esperanza de liberación de las energías ocultas u olvidadas, esta esperanza de una eventual inversión de potencias visibles e invisibles, este sueño oculto de resurrección del ser y de las cosas, es precisamente el fundamento antropológico y político del arte negro clásico. En su núcleo se

encuentra el cuerpo, apuesta esencial del movimiento de poderes, lugar privilegiado de develamiento de esos poderes y símbolo por excelencia de la deuda constitutiva de toda comunidad humana, ésa que se hereda sin quererlo y que nunca se puede cancelar totalmente.

La cuestión de la deuda es el otro nombre de la vida. Y es así porque el objeto central de la creación artística o, incluso, el espíritu de su materia, siempre ha sido la crítica de la vida y la meditación sobre las condiciones que hacen de la lucha por estar vivo, por seguir con vida, por sobrevivir, en definitiva, por llevar una vida humana, la cuestión estética —y, por lo tanto, política— por excelencia. Es por eso que, sea escultura, música, danza, literatura oral o culto a la divinidad, siempre se trató de un despertar de fuerzas dormidas, de una reconducción de la fiesta, ese canal privilegiado de la ambivalencia, ese teatro provisorio del lujo, del azar, del gasto, de la actividad sexual; esa metáfora de una historia por venir. En consecuencia, jamás hubo nada tradicional en este arte, aunque sólo fuera en su función de manifestar la extraordinaria fragilidad del orden social. Es un arte que jamás dejó de reinventar los mitos, de desviar la tradición y de minarla a través del mismo acto con que fingía instituirla y ratificarla. Así, siempre fue un arte del sacrilegio, del sacrificio y del gasto por excelencia, que multiplica los nuevos fetiches en aras de una deconstrucción generalizada de la existencia —precisamente a través del juego, el tiempo libre, el espectáculo y el principio de la metamorfosis—. A la vez utópico, metafísico y estético, este suplemento es lo que una crítica radical de la raza podría aportarle a la democracia.

Por otra parte, la lucha en cuanto que *praxis de liberación* encontró siempre en el cristianismo una parte de sus recursos imaginarios. El cristianismo del que se trata aquí no es la Iglesia únicamente —la que se

instituye en primer lugar como una instancia de control dogmático, en el lugar exacto donde se abre el vacío—. No se trata tampoco de cierto discurso sobre Dios cuya función ha sido a menudo la de traducir «la impotencia cada vez mayor del hombre para alcanzar su propio deseo».[449] Los esclavos y sus descendientes conciben el cristianismo como un acontecimiento de verdad en medio de esa suerte de extraña escisión en el campo mismo de una verdad que está siempre abriéndose, *ad-viniendo*, es decir, que es una futuridad. Aceptan la declaración de principio según la cual «algo pasó; un acontecimiento se produjo; la lengua se desató; en adelante se puede ver con los propios ojos, escuchar con las propios oídos y testimoniar en su propia lengua y para todas las naciones». Al mismo tiempo, este acontecimiento es advenimiento. Es un «aquí», un «allá», un «ahora» que señala a la vez un instante, un presente, pero, sobre todo, la posibilidad de un Jubileo, esa suerte de plenitud del tiempo en que todos los pueblos de la tierra se reunirán finalmente alrededor de algo infinito y que, por eso mismo, nada podrá limitar.

Del cristianismo, lo que más le llama la atención a la crítica de origen africano es principalmente el triple motivo de la encarnación, de la crucifixión y de la resurrección; del sacrificio y la salvación.[450] Al meditar sobre la historia de Felipe y el eunuco en 1882, Edward W. Blyden ve en el sufrimiento del Hijo del Hombre, una anticipación de las pruebas a las cuales se someterá posteriormente la raza negra. El Dios de la salvación hace una apuesta al encarnarse en el cuerpo negro sometido a la brutalidad, a la desposesión y la violencia. La apuesta es la de un sentido aún por llegar, abierto. Desde su punto de vista, el evento de la Cruz revela una concepción de Dios y de su relación con la humanidad sufriente —una relación de justicia, de gratuidad y de

reconocimiento incondicional—. En esos dos momentos que son la muerte violenta de Cristo y su resurrección, se revela la absoluta singularidad de una transformación de la condición humana —transformación a la cual la raza negra fue invitada—. Pero para ser digna de la Salvación, la raza negra debe convertirse en una comunidad de fe, de convicción y de reciprocidad.[451]

Para Martin Luther King, por ejemplo, Dios adquiere a través de la crucifixión su verdad de hombre que afronta su desgarramiento absoluto.[452] A cambio de ello, el hombre y Dios pueden en adelante nombrarse uno en y para el otro. Al convertir el negativo en ser, lo que Cristo derrota es la muerte misma. La pregunta que taladra al cristianismo afroamericano es saber si verdaderamente Cristo muere en lugar del negro. ¿Lo libera verdaderamente de su muerte evitándole comparecer ante ella? ¿O le otorga a su óbito una significación profunda que corta radicalmente con el carácter prosaico de una vida sin nombre llevada bajo la cruz del racismo? En Cristo, ¿la muerte deja de ser algo radicalmente insustituible? Ése es efectivamente el sentido último de la prueba de la Cruz, la «locura» y el «escándalo» de los que habla, una vez más, Pablo. La proclamación de Cristo cabe en estas pocas palabras: «De ahora en adelante puedo ser arrancado de la experiencia concreta de mi muerte. Morir para el otro (don total) ya no es algo del orden de lo imposible. Ya no existe el carácter irremplazable de la muerte. Sólo existe el devenir infinito de la vida, la reconciliación absoluta de la salvación y de lo trágico, la reciprocidad absoluta y la apoteosis del espíritu». Desde esta perspectiva, la verdad final del morir se halla en la resurrección, es decir, en la posibilidad infinita de la vida. La cuestión de la resurrección de los muertos, del retorno o de la restitución de los muertos a la vida, del hecho de hacer que la vida brote allí donde había

sido suprimida, todo eso constituye la fuerza del cristianismo más allá de la institución eclesiástica propiamente dicha. Es una de las razones por las cuales la figura de Cristo, en su proyecto de don total para el otro, ocupa un lugar tan central en la teología política negra. Esta presencia para el otro y ante el otro, en testimonio del otro, ¿qué cosa es sino otro nombre para una política del don, de la oblación y la gratuidad?.

Dicho esto, ¿cuáles son los derechos por los cuales los negros deben continuar luchando? Todo depende del lugar donde se encuentren, del contexto histórico en el que vivan, así como de las condiciones objetivas que les son impuestas. Igualmente, todo depende de la naturaleza de las formaciones raciales en el seno de las cuales están destinados a existir, ya sea como minorías históricas, cuya presencia está ampliamente reconocida, pero cuya pertenencia total a la nación sigue siendo ambigua —es el caso de Estados Unidos—; ya sea como minorías que se elige no ver, ni reconocer, ni escuchar como tales —es el caso de Francia—; o incluso como mayoría demográfica que ejerce el poder político, pero relativamente desprovista de poder económico —es el caso de Sudáfrica—. Sin embargo, sean cuáles sean los lugares, las épocas y los contextos, el horizonte de estas luchas sigue siendo el mismo: ¿cómo pertenecer de pleno derecho a ese mundo que nos resulta común? ¿Cómo pasar del estatus de «sin parte» al de «poseedor de derechos»? ¿Cómo participar de la constitución de ese mundo y de su distribución? Mientras no se haya terminado con la idea funesta de la desigualdad de las razas y de la selección entre diferentes especies humanas, la lucha de las personas de origen africano por eso que se podría llamar la «igualdad de partes» —y, por lo tanto, de derechos y responsabilidades— continuará siendo una lucha legítima. Sin embargo,

deberá conducirse no con el objetivo de separarse de los demás seres humanos, sino con el fin de lograr solidaridad con la humanidad misma —esa humanidad cuyos rostros múltiples se busca reconciliar por medio de la lucha—.

Es universal el proyecto de un mundo común fundado en el principio de la «igualdad de partes» y en el de la unidad fundamental del género humano. De este mundo-por-llegar ya se pueden leer en el presente, si se desea, señales frágiles —pero señales al fin—. Sin embargo, la exclusión, la discriminación y la selección en nombre de la raza siguen siendo factores estructurantes —aunque a menudo negados— de la desigualdad, de la ausencia de derechos y de la dominación contemporánea, inclusive en las democracias actuales. Además, no se puede hacer como si la esclavitud y la colonización nunca hubieran existido, o como si las herencias de esta triste época hubieran sido liquidadas completamente. A título de ejemplo, la transformación de Europa en «fortaleza» y las legislaciones antiextranjeros con las cuales se ha equipado el Viejo Continente en este comienzo de siglo, hunden sus raíces en una ideología de la selección entre las diferentes especies humanas que, mal que bien, se intenta enmascarar.

Mientras no se elimine el racismo de la vida y de la imaginación de nuestra época, habrá que continuar la lucha por el advenimiento de un mundo-más-allá-de-las-razas. Pero para acceder a ese mundo a cuya mesa todos estarán invitados a sentarse, habrá que comprometerse con una rigurosa crítica política y ética del racismo y de las ideologías de la diferencia. La celebración de la alteridad sólo tiene sentido si da lugar a la cuestión capital de nuestro tiempo: la de la distribución, la de lo en común y la de la apertura a lo ancho. El peso de la historia estará allí. Habrá que aprender a soportarlo mejor y a distribuir mejor las cargas. El

hombre está condenado a vivir no sólo con aquello que él mismo ha producido, sino también con todo aquello que ha heredado, pues aún no se ha salido completamente de un espíritu del tiempo dominado por la idea de selección entre diferentes tipos humanos. Habrá que trabajar con y contra el pasado de tal manera que éste se abra hacia un futuro que se pueda compartir con igual dignidad. Ése es el camino: la cuestión de la producción, a partir de la crítica del pasado, de un futuro indisociable de cierta idea de justicia, de dignidad y de lo *en común*.

En ese camino, los nuevos «condenados de la tierra» son aquéllos a quienes se les ha negado el derecho a tener derechos; son aquéllos que, se estima, no deben moverse de su lugar y están condenados a vivir en encierros de todo tipo —los campamentos, los centros de tránsito, los mil lugares de detención que siembran los espacios jurídicos y judiciales —. Son los reprimidos, los deportados, los expulsados, los clandestinos y otros «sin papeles»: esos intrusos y esos restos de nuestra humanidad de los que estamos ansiosos por deshacernos, puesto que estimamos que entre ellos y nosotros no existe nada que valga la pena ser salvado, ya que perjudican fundamentalmente nuestra vida, nuestra salud y nuestro bienestar. Los nuevos «condenados de la tierra» son el resultado de un brutal trabajo de control y de selección cuyos fundamentos raciales son muy conocidos.

Mientras persista la idea de que sólo existe un deber de justicia para con los semejantes, mientras subsista la idea de que existen razas y pueblos desiguales; mientras se siga haciendo creer que el esclavismo y el colonialismo fueron grandes hechos de «civilización», entonces la temática de la reparación continuará siendo movilizada por las víctimas históricas de la expansión y de la brutalidad europea en el mundo. En este contexto, se vuelve necesaria una doble gestión. Por un lado, salir

de cualquier tipo de estatus victimario. Por otro lado, romper con la «buena conciencia» y la denegación de la responsabilidad. Sólo bajo estas dos condiciones se podrá articular una política y una ética nuevas fundadas en la exigencia de justicia. Dicho esto, ser africano es primeramente ser un hombre libre o, como nunca deja de proclamar Frantz Fanon, «un hombre entre otros hombres».[453] Un hombre libre de todo y, en consecuencia, capaz de autoinventarse. La verdadera política de la identidad consiste en alimentar, actualizar y reactualizar sin cesar estas capacidades de autoinvención. El afrocentrismo es una variante hipostasiada del deseo de las personas de origen africano de tener que rendir cuentas ante ellos mismos únicamente. Es cierto que el mundo es primeramente una manera de relación con uno mismo. Pero casi no hay relación con uno mismo que no pase por la relación con el otro. El otro es, a la vez, la diferencia y la semejanza reunidas. Es necesario imaginar una política de lo humano que sea, fundamentalmente, una política de la semejanza, pero en un contexto donde lo que se comparte sean principalmente las diferencias. Son estas diferencias las que, paradójicamente, hay que poner en común. Esto depende de la reparación, es decir de una ampliación de nuestra concepción de la justicia y de la responsabilidad.

Notas:

380. Véase Lazare, *Au pied du mur sans porte*, *Les Solitaires Intempestifs*, Besanzon, 2013, págs. 11-12.
381. Véase Garvey, M., *Philosophy and Opinions*, *op. cit.*
382. *Ibíd.*, págs. 10-14.
383. *Ibíd.*, págs. 37.
384. *Ibíd.*, págs. 53.
385. Césaire, A., y Vergès, F., *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens*, Albin Michel, París, 2005, pág. 69.

386. Césaire, A., «Discours sur la négritude», 26 de febrero de 1987, Universidad Internacional de Florida, disponible en www.blog.crdp-versailles.fr. Las dos citas siguientes provienen de este mismo discurso. [Trad. esp.: «Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas» en *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006].
387. *Ibíd.*, *Discours sur le colonialisme, op. cit.*, pág. 8. [Trad. esp.: *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006].
388. *Ibíd.*, págs. 15-16. Lo que Occidente no le perdona a Hitler, afirma, «no es *el crimen en sí*, el *crimen contra el hombre*, no es *la humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África».
389. *Ibíd.*, pág. 18.
390. Césaire, A. y Vergès, F., *op. cit.*
391. Todas las citas que siguen fueron extraídas del «Discours sur la négritude», *loc. cit*. [Trad. esp.: «Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas» en *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006].
392. Césaire, A., *Discours sur le colonialisme, op. cit.*, pág. 54. [Trad. esp.: *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006].
393. Véase Fanon, F., *Les Damnés*..., *op. cit*., capítulo 5. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].
394. *Ibíd.*, pág. 627.
395. *Ibíd.*, pág. 493.
396. *Ibíd.*
397. Fanon, F., *L'An V..., op. cit.*, pág. 261.
398. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.*, pág. 627. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].
399. *Ibíd.*
400. *Ibíd.*
401. Stoler, A., «Colonial aphasia: race and disabled histories in France», *Public Culture*, vol. 23, nº 1, 2010.
402. Mbembe, A., «Provincializing France?», *Public Culture*, vol. 23, nº 1, 2010.
403. Mellino, M., «Frantz Fanon, un classique pour le présent», *Il Manifesto*, 19 de mayo de 2011 (disponible en francés en http://www.mondialisation.ca/frantz-fanon-un-classique-pour-le-pr-sent/24920).
404. «Nos hemos puesto de pie y ahora avanzamos. ¿Quién puede reinstalarnos en la servidumbre?», Fanon, F., *L'An V..., op. cit.*, pág. 269.
405. «Yo soy un hombre y puedo recuperar todo el pasado del mundo», Fanon, F.,

Peau noire..., op. cit., pág. 56. [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].

406. Doray, B., «De notre histoire, de notre temps: à propos de Frantz Fanon, portrait d'Alice Cherki», *Sud/Nord*, nº 14, págs. 145-166 (disponible en francés en www.frantz-fanon.com).

407. Postel, J. y Razanajao, C., «La vie et l'œuvre psychiatrique de Frantz Fanon», *L'Information psychiatrique*, vol. 51, nº 10, diciembre de 1975.

408. Sobre las paradojas y las posibilidades de una política del amor en Fanon, ver Renault, M., «"Corps à corps". Frantz Fanon's erotics of national liberation», *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 19, nº 1, 2011.

409. Douville, O., «Y a-t-il une actualité clinique de Fanon?», *L'Évolution psychiatrique*, vol. 71, nº 4, 2006, pág. 709.

410. Fanon, F., *L'An V...*, pág. 266. Véase también «Pourquoi nous employons la violence», *loc. cit.*, pág. 413 y ss.

411. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.*, pág. 489. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].

412. *Ibíd.*, pág. 494.

413. «No es el suelo lo que está ocupado […] El colonialismo […] se instaló en el centro mismo del individuo […] y comenzó allí un trabajo constante de rastrillaje, de expulsión de sí mismo, de mutilación continuada racionalmente […]. Es el país global, su historia, su pulsación cotidiana los que son puestos en tela de juicio […] En estas condiciones, la respiración del individuo está bajo observación, ocupada. Es una respiración de combate», Fanon, F., «Les femmes dans la révolution», anexo de *L'An V..., op. cit.*, pág. 300.

414. *Ibíd.*, pág. 414. A veces, Fanon se refiere también al «círculo del odio», en *Les Damnés...*, pág. 492. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].

415. Douville, O., *loc. cit.*

416. «Tendremos que vendar todavía durante muchos años las heridas múltiples y a veces indelebles infligidas a nuestros pueblos por la ruptura con el colonialismo», en Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.*, pág. 625. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].

417. Fanon, F., *L'An V..., op. cit.*, pág. 414.

418. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.*, pág. 428.

419. Fanon, F., *L'An V..., op. cit.*, pág. 361.

420. *Ibíd.*, pág. 414. Véase también «Pourquoi nous employons la violence», *loc. cit.*, págs. 413-418.

421. Renault, M., «Vie et mort dans la pensée de Frantz Fanon», *Cahiers Sens*

public, nº 10, 2009 (disponible en www.sens-public.org).
422. Fanon, F., *L'An V..., op. cit.,* pág. 351.
423. *Ibíd.*
424. *Ibíd.*
425. *Ibíd.*, págs. 349-350.
426. *Ibíd.*, pág. 351.
427. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.*, pág. 468. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].
428. Fanon, F., «Pourquoi nous employons la violence», *loc. cit.*, pág. 415.
429. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.,* pág. 495. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].
430. *Ibíd.*
431. Doray, B., *La Dignité: les debouts de l'utopie*, La Dispute, París, 2006.
432. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.,* pág. 495. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].
433. *Ibíd.*, pág. 492.
434. *Ibíd.*
435. *Ibíd.*
436. *Ibíd.*, capítulo 5.
437. Fanon, F., *L'An V...*, *op. cit.*, pág. 261.
438. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.*, pág. 489. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].
439. Fanon, F., *Peau noire..., op. cit.,* pág. 131. [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].
440. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.*, pág. 452. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].
441. *Ibíd.*, pág. 495.
442. Fanon, F., «Pourquoi nous employons la violence», *loc. cit.*, pág. 417.
443. Fanon, F., *Les Damnés..., op. cit.,* pág. 671. Las citas subsiguientes provienen de la misma página de la versión francesa. [Trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983].
444. *Ibíd.*, pág. 673.
445. Fanon, F., «Pourquoi nous employons la violence», *loc. cit.*, pág. 415.
446. Fanon, F., *Pour la révolution africaine, op. cit.*, pág. 703. [Trad. esp.: *Por la revolución africana*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1965].
447. Mandela, N., *Conversations With Myself*, Macmillan, Londres, 2010. [Trad. esp.: *Conversaciones conmigo mismo*, Planeta, Barcelona, 2012].
448. Véase Nuttall, S. y Mbembe, A., «Mandela's Mortality», en Barnard, R. (dir.),

The Cambridge Companion to Mandela, Cambridge University Press, Cambridge (de próxima publicación).
449. Lacan, J., «La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite?», *Psychoanalyse*, nº 4, 1986. [Trad. esp.: «¿El psicoanálisis es constitutivo de una ética a la medida de nuestro tiempo?» en Lacan, J., *El triunfo de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 2005].
450. Véase Baldwin, J., *The Cross of Redemption*, Pantheon, Nueva York, 2010.
451. Blyden, E. W., *op. cit.*, págs. 174-197.
452. King, M. L., *Lettre de la geôle de Birmingham*, en *Je fais un rêve*, Bayard, Montrouge, 2008. [Trad. esp.: «Carta desde la cárcel de Birmingham» en *Un sueño de igualdad*, Los libros de la catarata, Madrid, 2013].
453. Fanon, F., *Peau noire..., op. cit.*, pág. 155. [Trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].

Epílogo
No hay más que un mundo

El nacimiento del sujeto de raza —y, en consecuencia, el nacimiento del negro— está vinculado a la historia del capitalismo.

El resorte primitivo del capitalismo es la doble pulsión de violación de cualquier tipo de prohibición, por una parte, y de abolición de todo tipo de distinción entre los medios y los fines, por otra. En su oscuro esplendor, el esclavo negro —el primero de los sujetos de raza— es el producto de estas dos pulsiones, la figura manifiesta de esta posibilidad de una violencia sin reserva y de una precariedad sin red.

Potencia de captura, de influencia y de polarización, el capitalismo tuvo siempre la necesidad de subsidios raciales para explotar los recursos planetarios. Ocurrió en el pasado, y ocurre aún hoy cuando, precisamente, el capitalismo se dispone a recolonizar su propio centro y las perspectivas de un devenir-negro del mundo nunca han sido más evidentes.

Las lógicas de la distribución de la violencia a escala planetaria no escapan a ninguna región del mundo, como tampoco la vasta operación de depreciación de fuerzas productivas que se ha puesto en marcha.

Mientras haya secesión de la humanidad, no será posible llevar a cabo la economía de la restitución, ni de la reparación ni de la justicia. Restitución, reparación y justicia son las condiciones del crecimiento colectivo en humanidad. Necesariamente, el pensamiento de lo que está por llegar habrá de ser un pensamiento de la vida, de la reserva de vida, de lo que debe escapar del sacrificio. Será igualmente *un pensamiento en circulación*, *un pensamiento de la travesía*, *un pensamiento-mundo*.

La cuestión del mundo —lo que el mundo es, las relaciones entre sus

diferentes partes, cómo habitarlo, qué lo moviliza o lo amenaza; adónde va, sus fronteras y límites, su fin posible— ha estado presente desde el momento mismo en que el ser humano de huesos, carne y espíritu hizo su aparición bajo el signo del negro, es decir, bajo el signo del hombre-mercancía y del hombre-moneda de cambio. En el fondo, ha sido *nuestra* cuestión. Y seguirá siéndolo al menos mientras decir mundo sea lo mismo que decir humanidad y viceversa.

Porque, efectivamente, no hay más que un mundo. El mundo es un todo compuesto por mil partes. Por todo el mundo. Por todos los mundos.

A esta entidad viviente y de múltiples facetas, Édouard Glissant le dio un nombre, el *todo-mundo*, como para subrayar la dimensión, a la vez epifánica y ecuménica, del concepto mismo de humanidad —concepto sin el cual el mundo en sí, en su coseidad, no significa nada—.

Entonces, la humanidad entera es la que le confiere al mundo su nombre. Al conferirle su nombre al mundo, se confía a él y recibe de él la confirmación de su propia posición, singular, pero frágil, vulnerable y parcial; al menos con respecto a las otras fuerzas del universo: los animales y vegetales, los objetos, las moléculas, las divinidades, las técnicas, los materiales, la tierra que tiembla, los volcanes que se encienden, los vientos y las tormentas, las aguas que crecen, el sol que brilla y quema y así sucesivamente. En consecuencia, sólo hay mundo por nominación, delegación, mutualidad y reciprocidad.

Pero si la humanidad entera se confía al mundo y recibe de este último la confirmación de su propio ser tanto como la de su fragilidad, quiere decir que la diferencia entre el mundo de los humanos y el mundo de los no-humanos no es más una diferencia de orden externo. Al oponerse al mundo de los no-humanos, la humanidad se opone a sí

misma. A fin de cuentas, es en la relación que el hombre mantiene con el conjunto de lo viviente como se manifiesta, en última instancia, la verdad de lo que es.

En el África antigua, el signo manifiesto de esa epifanía que es la humanidad era la semilla que se entierra, muere, luego renace y produce el árbol, el fruto y la vida. Fue en gran parte para celebrar las bodas entre la semilla y la vida que los africanos inventaron palabra y lenguaje, objetos y técnicas, ceremonias y rituales, obras de arte, incluso instituciones sociales y políticas. La semilla debía producir la vida en un medioambiente frágil y hostil —que de todos modos debía proteger— en el seno del cual la humanidad debía encontrar trabajo y reposo. Este medioambiente necesitaba ser reparado una y otra vez. La mayoría de los saberes vernáculos sólo tenían utilidad con respecto a esta labor infinita de la reparación. Se daba por supuesto que la naturaleza era una fuerza en sí misma. Sólo era posible trabajarla, transformarla y controlarla poniéndose de acuerdo con ella. En definitiva, esta doble tarea de transformación y regeneración formaba parte de un ensamblaje cosmológico cuya función era consolidar una y otra vez el campo de relaciones entre los humanos y los otros vivientes con los cuales compartían el mundo.

Compartir el mundo con otros vivientes era la deuda por excelencia. Era, sobre todo, la clave para la durabilidad tanto de los humanos como de los no-humanos. En este sistema de intercambio, de reciprocidad y de mutualidad, humanos y no-humanos eran el limo de unos y de otros.

Édouard Glissant no se refería al limo tan sólo como a deshechos de la materia, como a una sustancia o a elementos aparentemente muertos; una parte supuestamente perdida, restos arrancados de la naciente de los ríos y arrastrados por las aguas. Lo consideraba también un residuo

depositado sobre las orillas de los ríos, en medio de los archipiélagos, en el fondo de los océanos, a lo largo de los valles o a los pies de los acantilados —en todos lados y, sobre todo, en esos lugares áridos y desérticos donde, a raíz de un giro inesperado, emergen del estiércol formas inéditas de vida, de trabajo y de lenguaje—.

Glissant subrayaba que la durabilidad del mundo debía ser pensada a partir del reverso de la historia, a partir del esclavo y de la estructura caníbal de nuestra modernidad, esa que se inaugura con la trata de negros y de la cual ha venido alimentándose durante siglos. El mundo que emerge de esta estructura caníbal está hecho de innombrables osamentas humanas sepultadas bajo el océano y que, poco a poco, se hacen esqueleto y se dotan de carne. Está hecho de toneladas de restos y de muñones, de pedazos de palabra dispersos pero luego reunidos y a partir de los cuales, como por milagro, se reconstituye la lengua en el punto de encuentro entre el ser humano y el animal. La durabilidad del mundo depende de nuestra capacidad de reanimación de seres y de cosas aparentemente sin vida —el hombre muerto, pulverizado por la seca economía, aquélla que, pobre en mundo, trafica con los cuerpos de la vida—.

En consecuencia, el mundo no va a perdurar a menos que la humanidad se aboque al trabajo de constitución de eso que habría que llamar *las reservas de la vida*. Si la negación a perecer hace de los hombres seres históricos y autoriza a que el mundo sea mundo, entonces nuestra vocación de durar sólo puede ser realizada si el deseo de vida se convierte en la piedra angular de un nuevo pensamiento de la política y de la cultura.

Entre los dogones antiguos, esta labor infinita de reparación tenía un nombre: la dialéctica de la carne y la semilla. El trabajo de las

instituciones sociales era la de luchar contra la muerte del ser humano y de poner un dique a la corrupción, es decir, a su decadencia en la podredumbre. La máscara era el símbolo por excelencia de esta determinación de los vivos de defenderse contra la muerte. Simulacro del cadáver y sustituto del cuerpo perecedero, su función no solamente era la de conmemorar a los difuntos. También pasaba por testimoniar la transfiguración del cuerpo (envoltorio perecedero) y la apoteosis del mundo y de su carácter imputrescible. De modo que el trabajo de reparación nos invita a volver a la idea de la vida como forma imperecedera e imputrescible.

No hay más que un mundo del cual somos todos poseedores de derechos, por mucho que se erijan fronteras, se construyan muros y cercos; por más que se divida, clasifique, jerarquice o se pretenda suprimir de la humanidad a aquéllos y aquéllas que se ha rebajado, despreciado o, incluso, a quienes no se nos parecen o con los cuales pensamos que no nos entenderemos jamás. Este mundo nos pertenece a todos, en igual medida, y todos somos sus coherederos, aun cuando las maneras de habitarlo no sean las mismas —por eso la real pluralidad de culturas y de maneras de vivir—. Decir esto no significa para nada ocultar la brutalidad y el cinismo que caracterizan todavía los enfrentamientos entre pueblos y naciones. Se trata simplemente de recordar un dato inmediato, inexorable, cuyo origen se sitúa sin duda en los comienzos de los tiempos modernos, a saber: el irreversible proceso de enmarañamiento y de entrelazamiento de culturas, pueblos y naciones.

No hay, entonces, más que un único mundo, al menos hasta el día de hoy. Y ese mundo es todo lo que es. En consecuencia, lo que nos es común es el sentimiento o, incluso, el deseo de ser, cada uno en sí

mismo, seres humanos plenos. Este deseo de plenitud en humanidad es algo que todos compartimos. Por otra parte, es también la proximidad de lo lejano lo que nos resulta en adelante cada vez más frecuente. Es el hecho de compartir, lo queramos o no, ese mundo que es todo lo que es y todo lo que tenemos.

Para construir ese mundo en común, habrá que restituir, a aquéllos y aquéllas que han sufrido un proceso de abstracción y de cosificación en la historia, la parte de humanidad que les fuera robada. Desde esta perspectiva, el concepto de reparación, además de ser una categoría económica, remite al proceso de re-ensamblaje de las partes que han sido amputadas, la reparación de vínculos que han sido destrozados, el relanzamiento del juego de reciprocidad sin el cual no sería posible tener una crecimiento en humanidad.

Restitución y reparación están, entonces, en el centro de la posibilidad misma de la construcción de una conciencia común del mundo, es decir, de la realización de una justicia universal. Los dos conceptos, el de restitución y el de reparación, descansan en la idea de que existe una parte de humanidad intrínseca de la cual, cada persona humana, es depositaria. Esta parte irreductible nos pertenece a cada uno de nosotros. Y hace que seamos, objetivamente, a la vez distintos y semejantes entre sí. La ética de la restitución y de la reparación implica, en consecuencia, el reconocimiento de lo que se podría llamar la parte del otro —esa parte que no es mía, pero de la cual, sin embargo, soy el garante, lo quiera o no—. Esta parte del otro, no se puede acaparar sin consecuencias para la idea de sí, de justicia, de derecho, de humanidad a secas; incluso para el proyecto de lo universal, suponiendo que ése fuera efectivamente su destino final.

Reparación, por otra parte, porque la historia ha dejado lesiones,

heridas. El proceso histórico ha sido, para una amplia parte de nuestra humanidad, un proceso de habituación a la muerte del otro —muerte lenta, muerte por asfixia, muerte súbita, muerte delegada—. Esta habituación a la muerte del otro, de aquél o aquélla con quien creemos no tener nada en común, estas formas múltiples de desecación de las fuentes vivas de la vida en nombre de la raza o de la diferencia, todo eso ha dejado huellas muy profundas, a la vez en el imaginario, en la cultura y en las relaciones sociales y económicas. Estas lesiones y heridas impiden hacer comunidad. La reinvención de esta última es inseparable de la construcción de lo común.

Por definición, la cuestión de la comunidad universal se plantea en los términos de una habitación de lo abierto, de un cuidado puesto en lo abierto —lo que es completamente diferente de una gestión orientada a cercar, a quedarse encerrado en lo que, por así decirlo, resulta familiar —. Esta forma de *desemparentamiento* es todo lo contrario de la diferencia. En la mayoría de los casos, la diferencia es el resultado de la construcción de un deseo. Al mismo tiempo, es el resultado de un trabajo de abstracción, clasificación, división y exclusión —un trabajo de poder que luego es internalizado y reproducido en los gestos de la vida de todos los días, inclusive por los excluidos mismos—. A menudo, el deseo de diferencia emerge precisamente allí donde se vive con mayor intensidad una experiencia de exclusión. En estas condiciones, la proclamación de la diferencia es el lenguaje invertido del deseo de reconocimiento y de inclusión.

Pero si, de hecho, la diferencia se constituye en el deseo (incluso las ganas), este deseo no es necesariamente deseo de potencia. Puede ser también el deseo de ser protegido, de ser resguardado, de ser preservado del peligro. Por otra parte, el deseo de diferencia tampoco es

necesariamente lo opuesto al proyecto de lo *en común.* De hecho, para aquéllos que han sufrido la dominación colonial o para aquéllos cuya parte de humanidad ha sido robada en algún momento de la historia, la recuperación de esta parte de humanidad pasa con frecuencia por la proclamación de la diferencia. Pero, como demuestra una parte de la crítica negra moderna, la proclamación de la diferencia no es sino un momento de un proyecto más amplio —el proyecto de un mundo que viene, de un mundo delante de nosotros, cuyo destino es universal: un mundo liberado del peso de la raza, y del resentimiento y del deseo de venganza que toda situación de racismo reclama—.